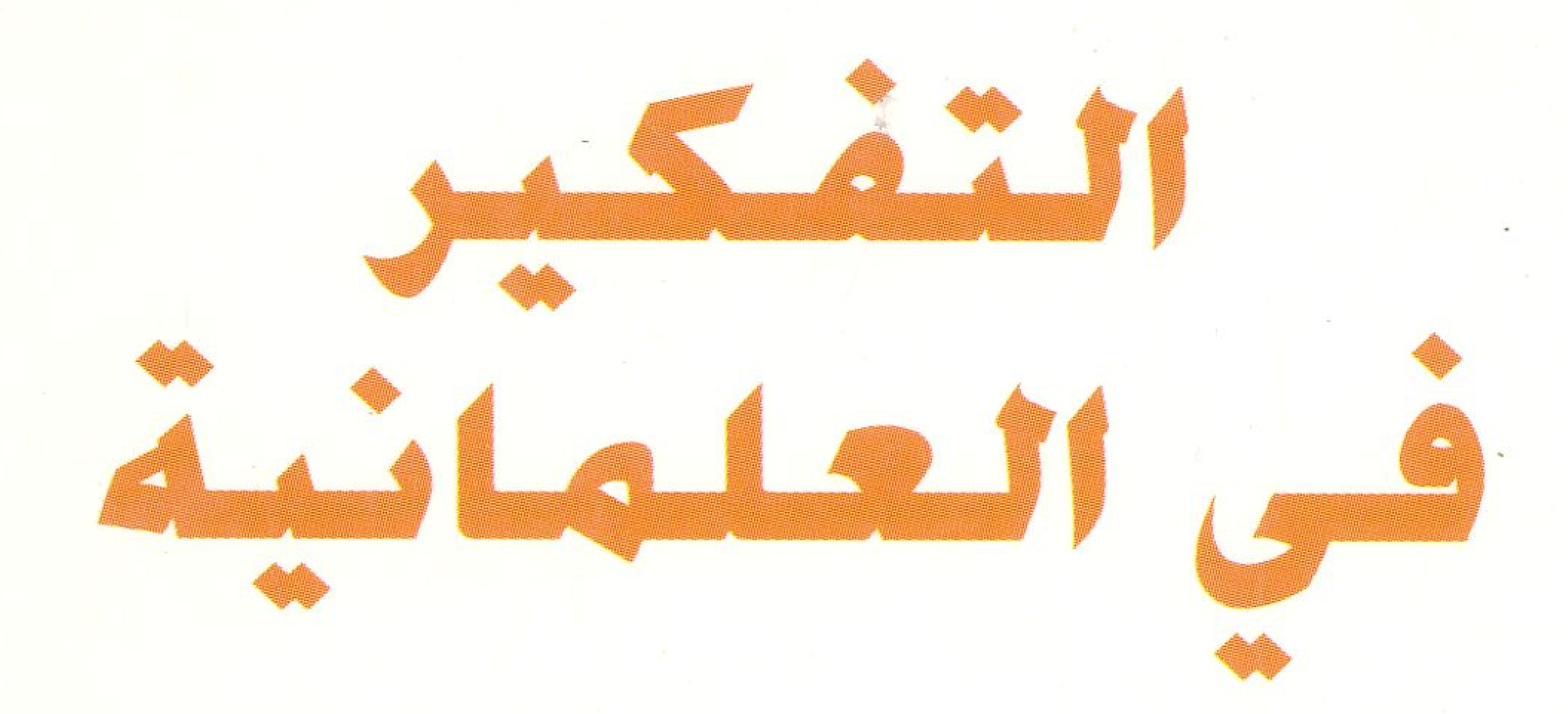
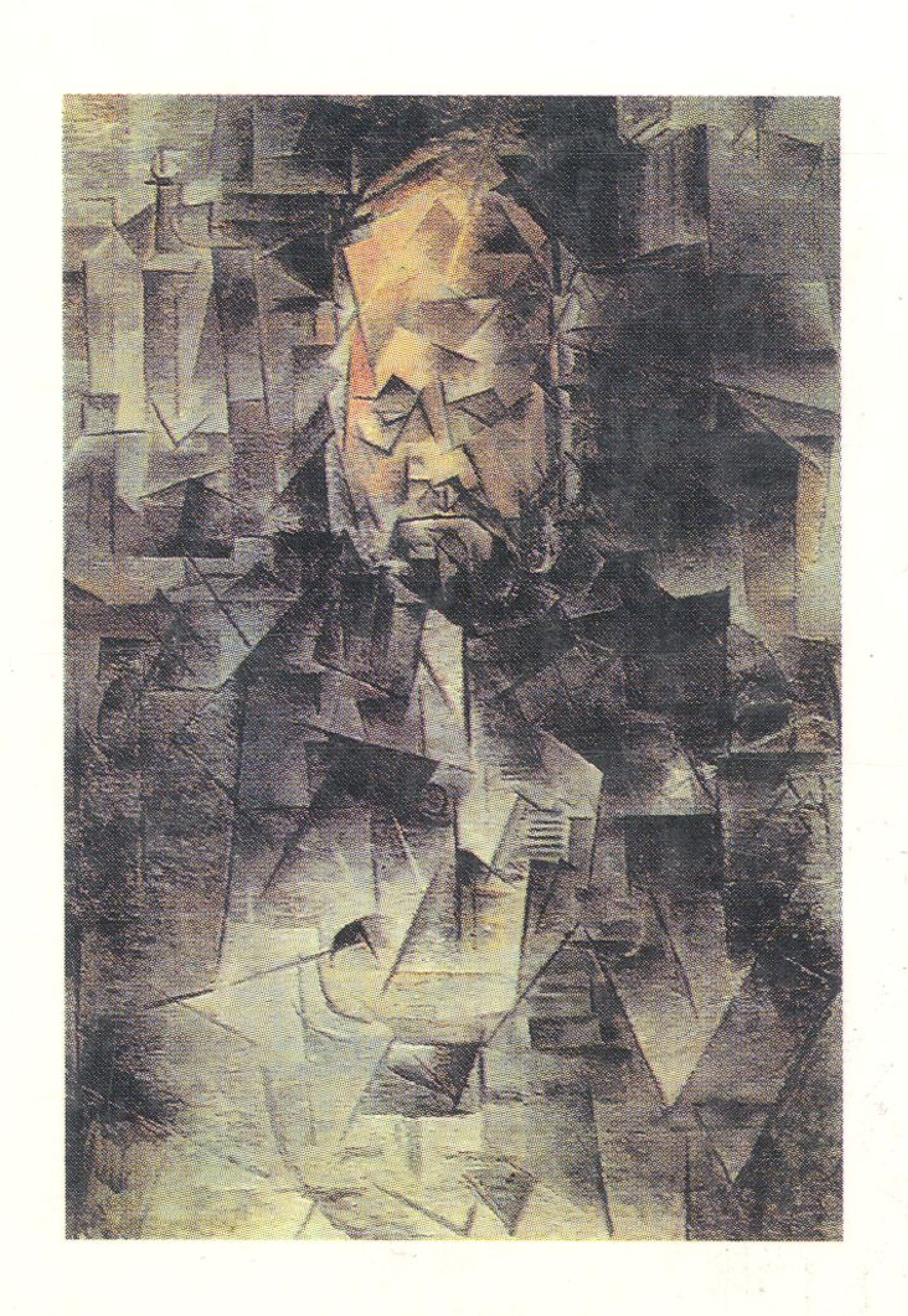
د. كمال عبد اللطيف



التفكير في العلمانية

إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي



أفريقيا الشرق

التفكير في العلمانية

إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي

التفكير في العلمانية

إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي

المؤلف ـ د.كمال عبد اللطيف
عنوان الكتاب
التفكير في العلمانية
نحو إعادة بناء المجال السياسي
في الفكر العربي
رقم الإيداع القانوني 2000 / 686
ردمك 6-197-25-9981
أفريقيا الشرق ـ المغرب
159 مكرر شارع يعقوب المنصور ـ الدار البيضاء
الهاتف 259813 - 259504 ـ فاكس 440080
أفريقيا الشرق ـ بيروت ـ لبنان
ص. ب. 3179 -11

كمال عبد اللطيف

التفكير في العلمانية

إعادة بناء المجال السياسي
في الفكر العربي

أفريقيا الشرق

مؤلفات أخرى للمؤلف

- سلامة موسى وإشكالية النهضة

دار الفارابي بيروت ٨٢

- التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي

المركز الثقافي العربي ، بيروت ٨٧

- مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر

دار الطليعة ، بيروت ٩٢

- قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة

دار الطليعة بيروت ٩٤

- العرب والحداثة السياسية

دار الطليعة بيروت ٩٧

- المغرب وأزمة الخليج

دار الكنوز الأدبية ، بيروت ٩٧

- في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية

دار الطليعة بيروت ٩٩

- قراءات في أطروحة نقد العقل العربي

منشورات الشراع ١٩٩٩

- درس العروي، في الدفاع عن الفكر التاريخي

الفارابي ، بيروت ٢٠٠٠

-الفكر الفلسفي في المغرب

قيد الطبع

مقدمة

تتوخى النصوص المتضمنة في هذا العمل، إنجاز عمليات تفكير في واحد من أكثر مفاهيم الفكر السياسي العربي التباساً، سواء على مستوى اللفظ والرسم والجذر اللغوي، أو على مستوى الدلالة المباشرة أو الدلالات المختزنة ضمن تلافيف طبقات معانيه العديدة المترسبة بفعل الزمان، نقصد بذلك مفهوم العلمانية.

ورغم الصعوبات العديدة التي يثيرها المفهوم في مجال الخطاب السياسي العربي المعاصر، وذلك بحكم استعمالاته المتحزبة، والمشحونة بالأحكام المسبقة، فقد حاولنا مقاربته بالاستناد إلى السياقات الفكرية والتاريخية، التي ساهمت في تشكله وتطوره، وتساهم اليوم في محاولات تطوير معانيه ودلالاته في ضوء تحولات السياسة والتاريخ.

وإذا كنا نعي جيداً صعوبة البحث والتفكير في المفاهيم السياسية، بحكم ارتباطها بالإشكالات التاريخية والسياسية الواقعية، حيث تتجه المفاهيم لبلورة المواقف والاختيارات، داخل جدليات التاريخ الحي، فإننا لانستطيع نفي النتائج التي يمكن أن تؤدي إليها عمليات تفكيرنا وإعادة تفكيرنا في هذه المفاهيم. بل إن غايتنا البعيدة من وراء هذا العمل، هي المساهمة في إضاءة محتوى المفهوم، بالصورة التي تجعل تبيئته وتوطينه في الجدل السياسي

العربي أكثر إنتاجية، وأكثر قدرة على فك مغلقات كثير من إشكالات واقعنا السياسي، فكراً وممارسة.

لقد استند تفكيرنا في الأبحاث والمقالات التي تضمنها هذا الكتاب، إلى مقدمة كبرى، ترتبت عنها أثناء البحث وبعده مجموعة من النتائج. تتمثل هذه المقدمة في وعينا **بالدلالة النسبية التاريخية والمفتوحة لمفهوم العلمانية**، وهو الأمر الذي يعني إمكانية **تطوير المفهوم بتوسيع دلالاته**. ففي ضوء المتغيرات التاريخية الكبرى التي عرفها الفكر الإنساني، وفي ضوء تحولات السياسة، وتحولات المجال السياسي، ينبغي دائما العمل على تجديد النظر السياسي وتطويره. وفي هذا السياق لايصبح استخدام مفهوم العلمانية في الجدل السياسي مرتبطاً بدلالة متحجرة مغلقة ونهائية، بل ان استخدامه يتحول إلى مناسبة لإعادة إنتاجه، في ضوء أسئلة المجال السياسي المحلي، وأسئلة المجال السياسي الذي تبلور في إطاره، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تركيب كثير من الوقائع التي نفترض أنها تدعم بعض معطيات المفهوم، وتتجاوز بعض معانيه لحساب عملية في الفكر، قادرة على توليد دلالات جديدة مستوعبة لمتغيرات المجال السياسي في أبعاده المختلفة.

فليست علاقات السياسي بالديني بالعلاقة الرياضية، ولايمكن تحويلها إلى علاقة حسابية مغلقة، إنها مجال قابل للتفجير والتشظي بصور وأشكال لايمكن حصرها، كما أن معانيها المتناقضة قابلة للاستثمار الرمزي من طرف القوى السياسية المتصارعة، وفي وقائع التاريخ من الأدلة ما يثبت ويؤكد ما نحن بصدده.

صحيح أن المفاهيم تُراكمُ معطياتٍ محددة، لما يمكن أن نطلق عليه ثوابت الدلالة وأسس المعنى، بل الأصل في المعنى، إلا أن هذه الثوابت تكون في مجال المفاهيم السياسية مشحونة بمعانٍ قابلة دائمة للتطوير والتحوير والتبدل، أي قابلة لبناء أصل يتجاوز الأصول، أصل يسكت عن الأصول القديمة، أو يبني بدائلها، وخاصة عندما تحصل متغيرات حاسمة في التاريخ، حيث يصبح مبدأ المراجعة مطلبا ضرورياً، لتجنب دوغمائيات الفكر، التي تحول المفاهيم إلى أوثان، وتنقلها من عامل مساعد على حسن إتقان التفكير، إلى عائق من عوائق التفكير.

في ضوء هذا التصور المعرفي، المبدئي والعام، حاولنا التفكير في أسئلة مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، وقد سمح لنا هذا التصور، بتجاوز مجرد استدعاء المفهوم بحمولته الأنوارية، أي بالمعاني التي استقر عليها في فكر القرن ١٨، حيث اتجهنا عبر أبحاث الكتاب صوب محاولة إعادة النظر في معانيه المتعددة، بهدف تحيينها، وتعيين قسماتها الجديدة، في ضوء المتغيرات الحاصلة في التاريخ العام.

سمحت لنا المقدمة المذكورة، بتجاوز المواقف الحدِّية في النظر إلى العلمانية، مواقف الرفض أو القبول، وهي المواقف التي تنخرط في المعارك السياسية القائمة، بهدف التحصُّن بموقع سياسي محدد، ودفعتنا إلى المساهمة في التفكير في العوائق النظرية، التي حالت ومازالت تحول دون تركيب جهد في الفكر السياسي، قادر على تطوير نظرنا إلى المفهوم.

وهنا يمكن أن نشير إلى أن التفكير في العلمانية، في مجال التداول السياسي العربي، يتطلب توسيع دائرة السجال السياسي،

ليشمل ثلاثة مجالات كبرى مترابطة فيما بينها، إلا أنها تتطلب جهدا في البحث، ينظر إليها مؤقتاً بصورة مستقلة، يتعلق الأمر بالمجالات الكبرى الآتية :

التفكير في السياسي ؛

التفكير في إعادة بناء النظر السياسي ؛

التفكير في علاقات الديني بالدنيوي .

تترابط المجالات المذكورة فيما بينها، وتنفتح في الآن نفسه على أسئلة لاحصر لها، فلايمكن التفكير في العلمانية واستخدامها في مجال الصراع السياسي خارج دائرة التفكير في السياسي، وبالذات في استقلال المجال السياسي عما عداه، فلم يعد المجال السياسي في الفكر السياسي الحديث مرهوناً لا بالأخلاق ولا بقيم التعالي، كما أنه أصبح يعي علاقاته المعقدة بالطوباوي والتاريخي، إن له قواعده وأصوله، وهو يتطور ضمن آليات نظرية وتاريخية خاصة.

أما ما يتعلق بمجال النظر السياسي في الفكر العربي، فإنه يتطلب بدوره التفكير في نقد المنظومات المرجعية المهيمنة ، منظومات الحداثة ، ومنظومات التراث، إضافة إلى مواصلة العناية والاهتمام بعلاقات التصورات السياسية بالوقائع، وعلاقات الوقائع بالتصورات والمفاهيم السياسية، وكل ذلك بهدف بناء الفكر السياسي المستوعب لتجارب التاريخ الواقعية والحية، والمستوعب في الآن نفسه لأسئلة المحلي والخصوصي في ارتباطه بوقائع التاريخ.

وداخل هذه الدائرة ينبغي التفكير في علاقات السياسي بالديني ، علاقة المقدس بالتاريخ في أبعاده المختلفة ، علاقة

الإنسان بالطبيعة والمجتمع، حيث يتمفصل السياسي في مستويات معقدة، مستويات نفترض أنها مثلها في ذلك مثل كل حوادث وظوهر التاريخ، موصولة بمختلف ثورات المعرفة والسياسة والتقنية، كما حصلت وتحصل في عالمنا المعاصر.

إننا عندما نفتح سؤال العلمانية على ماذكرنا، نفتحه في العمق على سؤال الحداثة السياسية، بمختلف إنجازاتها، وبمختلف الإشكالات التي ما فتئت تطرحها في قلب عمليات تحولِها المتواصلة. وهنا يجد الموضوع فضاءه الفكري التاريخي المناسب، حيث يمكن أن تتشكل التطورات، وتُبنى المعاني والدلالات القادرة على استيعاب ما جرى ويجري، والدفع به في السياق المساعد على تطوير النظر السياسي العربي.

لايمكن إذن التفكير في مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي، خارج إطار التفكير في الإشكاليات النظرية والتاريخية، المرتبطة بموضوع كيفيات انغراس الحداثة السياسية في واقعنا وفي فكرنا، ففي هذا الإطار بالذات ومن خلاله نستطيع تعميق النظر في المفهوم.

لقد انخرط العالم العربي منذ مايزيد على قرن من الزمان، في مسلسل التحديث في مستوياته المختلفة، وظل طيلة عقود القرن الذي ينصرم، يحاول بناء ما يُكْسِبُه شرعية الفاعل المنفعل، والمنفعل الفاعل فيما انخرط في إنجازه كرهاً وقسراً، وبفعل متطلبات التاريخ، التي تتجاوز القسر والإكراه، حيث يساهم الوعي التاريخي في مراكمة المعطيات، ودمج الثقافات، وتوحيد الأزمنة، وبناء المرجعيات والأصول الجديدة. وقد آن الأوان بعد كل المعارك الخاسرة في مستوى الذهنيات والوجدانيات، وفي مستوى الواقع،

أن نُحوّل تجاربنا رغم عنفها المادي والرمزي، إلى تجارب قادرة على إعادة تركيب كل عناصر القوة المطلوبة، من أجل بناء مجالنا السياسي، وإعادة بناء نظرنا داخله، بالصورة التي تجعلنا ننشىء تصورات جديدة لكيفيات استمرار تقاطع المقدس بالتاريخ، تصورات قادرة على استيعاب أسئلة اللحظة التاريخية الراهنة بمختلف أبعادها. وفي هذا المستوى بالذات من التفكير نستحضر مبدأ العقلانية، كما نستحضر تجارب التاريخ، فتنشأ أسئلة جديدة، وتلوح في أفق المفهوم دلالات جديدة، نكون معنيين بالتقاطها واستيعابها، لنطور المفهوم في ضوئها، وبهذه الطريقة نتخلص من وثن المفهوم، والمفهوم الوثن لنركِّب ونبني المفهوم السياسي التاريخي، المفهوم المنفتح على أسئلة الماضي وأسئلة الحاضرَ وهنا بالذات نكون قد بدأنا نتكلم لغة يفهمها الجميع، لغة السياسة في التاريخ.

مـاي ٢٠٠٠

نحن والأنوار

من إيديولوجيا التنوير إلى فلسفة الأنوار

مقدمة

لانريد في هذه المساهمة أن نؤرخ لمواقف الفكر العربي من فلسفة الأنوار، بل نريد التعرف فقط على نماذج من المواقف الفكرية العربية التي حاورت جوانب من فكر عصر الأنوار، وذلك في إطار محاولة أعمّ وأشمل هي التفكير في علاقة الفكر العربي بتاريخ الفلسفة، من أجل أن نتمكّن من معاينة أنماط التأويل التي قارب الفكر العربي من خلالها فلسفات معينة في تاريخ الفلسفة، وهو ما نعتبره في هذا العمل بمثابة إطار عام لبحث مفهوم العلمانية في الفكر العربي المعاصر، وذلك بحكم العلاقة الوثيقة التي تربط مفهوم العلمانية بالتوجهات الفلسفية والسياسية الكبرى لعصر الأنوار.

إن ضمير « نحن » في عنوان هذه المحاولة يتّسع ليشمل دائرة الفكر العربي المعاصر، منذ الكتابات النهضوية في نهاية القرن التاسع عشر، إلى الكتابات الفلسفية الناشئة اليوم في مجال الفلسفة العربية المعاصرة.

ولابد من الإشارة في هذا التقديم، إلى أن بحثنا في كيفيات تعامل المثقفين العرب مع فلسفة الأنوار، ينطلق من ثلاث مقدّمات، نعتمدها في سياق بناء البحث، وتلعب دور المُوجِّه الناظم لأهم الخلاصات والنتائج التي نصل إليها في نهايته.

المقدمة الأولى

نحن نسلم بوجود كثير من العُسر في تمثل الفكر العربي لأطروحات ومفاهيم فلسفة الأنوار. ونفسر ذلك بالملابسات التاريخية والنظرية، التي أحاطت ومازالت تحيط بالدرس الفلسفي على وجه العموم، في محيط الثقافة العربية الإسلامية، منذ عصورنا الوسطى وإلى يومنا هذا. وسنبين في هذه المحاولة أن العامل العقائدي الديني لا يشكّل العائق النظري التاريخي الوحيد، أمام مغامرة الإبداع النظري الفلسفي في الوطن العربي، بل إن عوامل أخرى، مثل العامل السياسي المتمثل في تغليب آلية التحليل السياسي الظرفي عند معالجة قضايا الفكر، ستضيف إلى العامل المذكور، عائقاً جديداً يُدعم استمرار ضمور وشحوب بل وهشاشة النَّظر الفلسفي في الفكر العربي المعاصر(١).

المقدمة الثانية

نستعمل في هذا البحث مفهوم «الاستيعاب النقدي المُركَّب» لدروس تاريخ الفلسفة. ونقصد به التمثل المركب والتركيبي المُخْصِب لتاريخ الفلسفة. ذلك أنّنا لا نتصور إمكانية تمثل معطيات كل مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة في ذاتها، وباستقلال عن المراحل التي سبقتها، والمراحل التي تلتها. فمتابعة تاريخ الفلسفة بصورة تقليدية (شرح وتبسيط المذاهب والتيارات الفلسفة)، كما حصل في منتصف هذا القرن، قد يكون عملية مفيدة في المستوى التعليمي، ومستوى ترسيخ المعرفة بقضايا الفلسفة وتاريخها، إلاّ أنها لاتُمكّن من حصول الاستيعاب المبدع والخلاّق، والمطوِّر للقضايا الكبرى التي بلورها تاريخ الفلسفة. إنّ التمثل الخلاّق أي الاستيعاب

النقدي يرادف في تصورنا النفي الخلاّق، وهو جدلية تتيح للفكر العربي المساهمة في الفكر الفلسفي باعتباره فكراً كونياً، فكراً تتسع دائرة كونيته بمقدار تعبيره عن قضايا المحلي والخصوصي.

وإذا كان الأستاذ عبد اللّه العروي قد وضّح قبلنا(٢) صعوبات المثاقفة الحاصلة في الفكر العربي المعاصر، بحكم التراكم المعرفي الغربي المرتبط بثورات معرفية وصيرورات تاريخية طويلة ومعقدة، فإن الاستيعاب المركب والنقدي لمنتوج الفكر الغربي، يتيح لنا تجاوز الإنتقائية والتبعية الحاصلة في دائرة الفكر العربي، ويُمكّننا من محاورة إشكالات هذا الفكر، بتوسيعها وتعميق النظر فيها، في ضوء الخصوصيات السياسية والفكرية ذات الطابع المحلي. فتتمكّن من إعادة إنتاجها بالصورة التي تمنحها خصوبة، وتطبعها فعلاً بالطابع الموسّع لدائرة شمولها، وتمنح فكرنا ميزة الخلق والابتكار.

المقدمة الثالثة

أشرنا في بداية هذا التقديم إلى أننا لن نؤرخ لفكر الأنوار، في الثقافة العربية المعاصرة. ونريد أن نوضح في هذه المقدمة الأخيرة، أن متابعتنا لنماذج من كيفية تعامل الفكر العربي مع فكر الأنوار، ستركز على جملة من المفاهيم الأنوارية التي وجدت لها صدى واضحاً في الفكر العربي، ويتعلق الأمر أساساً بمفهومي «النقد» و«العلمانية» مع بعض الإشارات ذات الصبغة التمثيلية لبعض المفاهيم والأطروحات الأخرى المرتبطة بالمفهومين السابقين، أو المتّصلة بالمبادىء الكبرى لفلسفة الأنوار.

إنّ الإهتمام بهذين المفهومين في موضوع نقد التراث، وفي مجال البحث في طبيعة علاقة الديني بالسياسي، داخل إطار التفكير

في حدود مجال السياسي في الكتابة العربية المعاصرة، يتيح لنا متابعة الكيفية التي مارس ويمارس بواسطتها الفكر العربي معالجته لإشكاليات مرتبطة بروح عصر الأنوار ومنجزات فكر الأنوار.

الفكر العربي أمام عصر الأنوار

بعد هذه المقدمات نريد أن نستعرض نماذج من مواقف الفكر العربي من فلسفة الأنوار. ونحن لا ندّعي أن هذه النماذج تتّصف بصفات العينة الجامعة والمانعة، كما أننا لا نستطيع القول إنها تمثل لحظات متتابعة في تاريخ تطور علاقة الفكر العربي بفلسفة الأنوار، رغم ما يمكن أن يوحي به تتابعها في الزمان.

النماذج هنا منظومات ومواقف فكرية عامة، تعبّر عن حالات ذهنية داخل إطار الفكر العربي، وترتبط بآليات الصراع التاريخي والثقافي، الدائر في المحيط العربي. وهي تتعايش مع بعضها، وتعبر عن حالات من مواجهة الوعي العربي لواقعه ولتاريخ الفكر الإنساني، وفي إطار زمانية أوسع تتسم بالهيمنة الغربية، كما تعبّر عن جهود الفكر العربي في مقاربة واقعه التاريخي بأدوات ومناهج النظر الفلسفي.

الموقف الأول : في الدفاع عن إيديولوجية التنوير

يشكّل فكر الأنوار واحداً من الأطر النظرية المرجعية الموجِّهة للإيديولوجية العربية المعاصرة. وقد بلور المصلحون المصريون والشوام في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، اختيارات فكرية تدعو إلى قيم التنوير، وتسلم بأهمية المفاهيم التنويرية، ومبادىء عصر الأنوار، في تطوير الفكر العربي والواقع العربي، وذلك انطلاقاً من دورها العام في تطور الفكر الإنساني.

ومن أبرز هؤلاء المثقفين المتحمّسين لفكر الأنوار يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر فرح أنطون، وشبلي الشمّيل، أديب إسحاق، وسلامة موسى، ولطفي السيد، وعلي عبد الرازق، وطه حسين. وقد ساهم كل هؤلاء بدرجات متفاوتة في إنجاز تأويل إيجابي لفكر الأنوار داخل فضاء الفكر العربي المعاصر.

فقد دافع فرح أنطون عن العلمانية، ودعا إلى «التساهل»(٣) وتميزت دعوته بنزعة تغريبية مُعْلنة ومبرَّرة. نقرأ له الفقرة الآتية، التي تبرز الطابع النقلي والنضالي لمواقفه من المفاهيم الأنوارية : «فمعنى التساهل عندهم (يقصد المفكرين الأوروبيين) وهو المعنى الذي استعملناه له، أن الإنسان لا يجب أن يُدِيِّن أخاه الإنسان، لأنّ الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق (. .) والإنسان من حيث هو إنسان فقط، أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها، ووظائفها الكبرى والصغرى، وحتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لايكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذلك، بل من يوم يولد. فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء»(٤).

ونقرأ له فقرة ثانية تعلن دعوته إلى مجاراة ما كان يطلق عليه «التمدن الأوروبي» باعتباره ضرورة تاريخية لا مناص منها، وقد وضعها في صورة إهداء، في مفتتح كتابه ابن رشد وفلسفته : «لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكننا نعلم أن «النبت الجديد» في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم، ليتمكّنوا من الإتحاد اتحاداً حقيقياً، ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد، لمزاحمة أهله، وإلاّ جرفهم جميعاً، وجعلهم مسخرين لغيرهم»(٥).

في الشواهد المذكورة اختيارات معلنة وصريحة : دعوة إلى التغريب، ترى في قيم التنوير نموذجاً فكرياً قابلاً للإقتداء، بالنسخ والإستعادة، من أجل تجاوز مظاهر التأخر الثقافي السائدة.

وفي السياق نفسه، وبالحماسة ذاتها في الدعوة، يكتب سلامة موسى عن أعلام التنوير، عن ڤولتير وديدرو وروسو وغيرهم، ويبشّر بالقيم التي دافع عنها هؤلاء في دائرة فلسفة الأنوار، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ونحن نجد في كتاباته كثيراً من النصوص التي تُمَجِّد فلسفة الأنوار، وتبين دورها في تحرير الفكر الغربي من قيوده الوسيطية، ودورها في إمكانية تحرير الفكر العربي من قيوده. يقول سلامة موسى : «يهفو الذهن إلى ذكرى ڤولتير، كلما هبت على الأمة عواصف الظلام التي تقيد الحرية وتسوغ الإعتقال، وتمنع الكتب، وتراقب الصحف، وتضع الحدود والسدود للعقول، وتنتهك النفوس البشرية بأفظع مما ينتهك الفاسق الأجسام البشرية، ذلك لأن ڤولتير عاش من أجل الحياة»(٦).

داخل دائرة هذا الموقف الذي ظهرت ملامحه الأولى في نهاية القرن الماضي، ولم ينقطع صداه من الفكر العربي المعاصر إلى نهاية قرننا هذا، نعثر على كتابات جديدة تحمل الدعوة عينها. ففي بعض أعمال فؤاد زكريا(٧) ومراد وهبة، نعثر على مواقف مماثلة للموقف المذكور. رغم أن محاولات المتأخرين الأحياء تتضمن كثيراً من الجهد في الإستيعاب النظري لأصول المفاهيم والفلسفات، إلاّ أنّها في مستوى الموقف لا تتجاوز دائرة الحماسة الأنوارية المعروفة في نصوص النهضويين المشار إليهم آنفاً.

وبناء على ما سبق نحن نعتبر أن النصوص الأنوارية العربية، نصوص عصر النهضة، تتضمن كثيراً من الحماسة

الإيديولوجية، وقليلاً من النظر النقدي، المؤصّل للفكر الفلسفي. إن انشغال أصحاب النصوص بمتطلبات الدعوة الإيديولوجية المعتمدة على المبادىء العامة لفلسفات عصر الأنوار، ساهم في تقليص متطلبات النظر الفلسفي في أعمالهم.

ونستطيع أن نؤطّر الدفاع الحاصل عن المفاهيم الأنوارية في الفكر العربي النهضوي، ضمن سياق الملابسات السياسية التي تؤطر على وجه الإجمال أطروحات الجناح المسيحي داخل دائرة المثقّفين الليبراليين، وفي إطار مسألة الخصوصية التاريخية للأقليات في المشرق العربي، إلاّ أنّ هذه الملابسات التاريخية العامة المختزلة لاتفسّر كل أبعاد وتجليات المنحى التغريبي البارز في الدعوة الأنوارية المذكورة.

إنّ الفعل العقلي الذي يهمنا إبرازه في هذا الموقف هو فعل الإستعادة الآلية (النقل الجاهز)، الإستعادة التي تقبل أن يكون التأصيل فعلاً نظرياً منتهياً في سياق صيرورة المنظومة الفلسفية الغربية، دون أي إدراك للبعد التاريخي الخاص المؤطّر لهذه المنظومة والمحدد لملامحها. فقد كان الدعاة المتنورون أمثال فرح أنطون، وسلامة موسى ينظرون إلى الأنوار كعقيدة. إنها في نظرهما بديل للعقائد والحقائق المطلقة السائدة، إنّ الأنوار في فكرهما عقيدة جديدة، قادرة على زحزحة وإزاحة كلّ الظلمات، بفعل الدعوة لا بفعل التفكير القادر على إعادة البناء أو إعادة تركيب المعطيات بالصورة التي لا تغفل معطيات المحلي والتاريخي، ومن هنا طغيان الشعارية والتكرار في نصوص هذين المفكّرين، ومن يفكر في الأنوار على منوالهما.

إنّ سجالهما مع ممثلي الدعوة السلفية لم يساعدهما على تأصيل النظر الأنواري، قدر ما دفعهما إلى استعادة أطروحاته بدون أيّ حسّ تاريخي نقدي يُمكّن من إعادة صياغة الأسئلة والأجوبة التاريخية والسياسية المؤطرة للحظة الأنوار في نشأتها الأولى، ولحظة الأنوار في صورتها العربية، كلحظة تقتضي إعادة إنتاج البناء بالنظر لمصلحة ترسيخ الفلسفة والمفهوم وبصورة جديدة.

ليس معنى هذا أننا ندافع عن خصوصية ما للفكر والواقع العربيين، إنّ معناه أولاً وأخيراً، يتحدد في إعطاء الاعتبار في مجال المثاقفة والإبداع للمتغيرات الخاصة، التي تساهم في تطوير الأفكار في الزمان، خاصة وأن المنظومة الأنوارية ترتبط بنظام الحداثة الأوروبي، الذي تؤطّره ثورات علمية وسياسية واجتماعية غائبة عن صيرورة الأحداث، في التاريخ العربي المعاصر(٨). فكيف تستعاد الأنوار دون تفكير في أولياتها في الفكر وفي التاريخ؟

الموقف الثاني : في قصور الأنوار

مقابل حماسة الموقف الأول للأنوار، نعثر في الفكر العربي المعاصر على صُورٍ فكرية متعددة في رفض ومعاداة فكر الأنوار. ففي نصوص النزعة الإصلاحية السلفية، نجد رفضاً صريحاً للأطروحات التنويرية، ونقداً للدهريين وفلاسفة الدين الطبيعي، ومختلف النزعات المادية والوضعية، كما نعثر في النصوص السلفية المتأخرة على كثير من النقد للنظريات السياسية التي تدور في فلك الأنوار. ومن المعلوم أن النقد السلفي للفكر الأنواري يندرج في إطار الموقف السلفي من الغرب، وتؤطره ملابسات تاريخية ظرفية، تبرر معاداة الغرب باعتباره قوة استعمارية مهيمنة.

إنّ إثبات الهوية الذاتية في التاريخ والثقافة والسياسة، دفع بعض النخب المثقفة في الوطن العربي، وضمن دائرة العالم الإسلامي، إلى إبراز مقومات الذات لمواجهة فكر الآخر المستعمِر والمهيمن. فتمّ النظر إلى الفكر الأوروبي باعتباره فكراً هداماً. ولم يتمكن دعاة الحركة السلفية من إدراك تعددية الغرب في التاريخ والثقافة والسياسة، فانتُقدت الأنوار في سياق نقد الفكر الغربي، دون أي محاولة لفهم مختلف الأبعاد التحررية والعقلانية الثاوية وراء فلسفة الأنوار، ومشروع الأنوار. وباستثناء التبرير التاريخي المباشر الذي يعلل به السلفيون موقفهم من الغرب، لانجد في نصوصهم أي محاولة في تأسيس موقف نظري نقدي من فلسفة الأنوار، وغالباً ما كان يتم في نصوصهم هجاء الأنوار، أكثر من نقدها بأساليب النقد الفلسفي والمناظرة العقلية، وهذه مسألة واضحة في نصوص الأفغاني وسيد قطب.

إن هجاء الأنوار من منظور أخلاقي يكشف عدم تكافؤ الحجج في الخطاب، وهذه مسألة واضحة في نص الأفغاني «رسالة في الرد على الدهريين»(٩). ورفض التقدم مسألة مكشوفة في نص سيد قطب «المستقبل لهذا الدين»(١٠). يقول الأفغاني : «والأضاليل التي بثها هذان الدهريان (ڤولتير وروسو) هي التي أضرمت نار الثورة الفرنساوية المشهورة، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها»(١١).

وفي إطار المواقف المذكورة نجد محاولة مماثلة للأستاذ حسن حنفي، تتميز بجهدها الواضح في استعاب فلسفة الأنوار، ومجادلة أصولها ومبادئها الكبرى، في ضوء إشكالات ترتبط بصيرورة تاريخ الفلسفة، كما ترتبط بملابسات التاريخ العربي المعاصر. ولابد من

الإشارة إلى أن محاولة حسن حنفي التي سنحاول عرضها - كنموذج معبّر عن الموقف الثاني - تتميز بكونها محاولة تتجاوز لغة وخطاب الأفغاني وسيد قطب، إنها محاولة منجزة من طرف باحث يشتغل بالفلسفة وتاريخها، وهي تُحَاوِرُ النص الأنواري من الداخل، وتحقق إلى حد بعيد مبدأ تكافؤ الحجج، أثناء رسمها لحدود ومحدودية الأنوار، وفي أفق رفض مُعْلَن لفلسفة الأنوار، نظراً لإخفاقها التاريخي، وذلك رغم التناقضات الكبيرة التي تثيرها تحليلات ومواقف حسن حنفي، في دائرة البحث في فلسفة الأنوار، وفي دائرة جهوده الفلسفية الأخرى المرتبطة بمشروعه في النهضة الفكرية والإصلاح العقائدي في مجال الفكر العربي المعاصر.

سنعتمد في تقديمنا لموقف حسن حنفي من الأنوار على الفصل الذي كتبه في مقدمة ترجمته وتعليقه على كتاب لسنج «تربية الجنس البشري»(١٢)، وهو بعنوان : «في حدود فلسفة الأنوار»(١٣)، وقد كتبه حنفي بكثير من الكثافة في التعبير، والإيجاز في العرض. ففي هذا النص نستطيع أن تبين ملامح جملة من المعطيات النظرية التي تروم تأسيس رفض فلسفي لفكر الأنوار. وفي هذه المسألة بالذات نجد عند حسن حنفي ما نعتبر أنه ظل مفقودا في النصوص السلفية الرافضة للغرب، ولمشروعه الفكري والسياسي على وجه الإطلاق.

يقوم الباحث في الفصل المذكور، بعرض نقدي لأهم المفاهيم الناظمة لفلسفة الأنوار، فيبرز التناقض الحاصل بين مقدمات ونتائج هذه المفاهيم، في سياق تطور الفلسفة الغربية، ملفتاً النظر إلى المفارقات المترتبة عن المبادىء والمفاهيم، وصيغ تمظهرها في التاريخ.

أما المفاهيم التي حاول بواسطتها ومن خلالها توضيح هذه التناقضات، فهي العقل، الحرية، التقدم، الأمة، الفردية، الشمول والإنسان.

وقد أبرز بِصُورة اختزالية، كيف أن العقل أداة التنوير ودعامته الكبرى، لم يعد اليوم يقوم بوظيفته كما بلورتها فلسفة الأنوار. «فقد تخلى عن وظيفته التحريرية للوجدان والتصوف، وأصبح خاضعاً لتحكم الآلة وحسابها»(١٤).

أما الحرية فقد نشأت داخل دائرة فكر الأنوار، باعتبارها وسيلة لخلاص الإنسان «من كل صور القهر والطغيان الديني والسياسي»(١٥)، وتحولت اليوم إلى حرية عابثة «تعبر عن أزمات الإنسان أكثر مما تعبّر عن غائيته»(١٦).

كما وضّح أيضاً أن مفهوم التقدم - وهو من المفاهيم المركزية الناظمة لفكر الأنوار - قد انتهى، في الفلسفة الغربية المعاصرة، إلى الحديث «عن المحنة والاحتضار والمأساة والضياع»(١٧). كما انتهى مفهوم الفردية الذي كان يشكل أكبر رد فعل على المؤسسات الدينية، إلى الرأسمالية القائمة على استغلال الإنسان، حيث «فقد الوعي الأوروبي في حكمه على التاريخ حياده، ولم يستطع تجاوز حدوده».

إن الخلاصات التي وقف عليها حسن حنفي عند محاولته إبراز قصور فلسفة الأنوار، كانت تتجه نحو إثبات فشل مشروع الأنوار. فقد كان يسلم بأهمية المفاهيم الأنوارية، ويثبت في الوقت نفسه في نهاية تحليله الانشطار والتمزُّق الحاصل في بنية هذه المفاهيم، ضمن صيرورة تاريخ الفلسفة الغربية، في علاقته بالتاريخ العام. إلاّ أنّه

أثناء العرض والتحليل، لا يقرأ تحوّلات المفهوم الفلسفي الأنواري بصورة تاريخية، إيجابية ونسبية، قدر ما يتناولها من خلال رؤية مسبقة، تفضي به إلى النتائج التي يتجه منذ البداية نحو الدفاع عنها.

نحن نقف هنا على نموذج للقراءة السلفية الساعية إلي إثبات قصور الأنوار، لمصلحة الاختيار الفكري السلفي، الذي لا يجد أي حرج نظري في مطابقة مبادىء الإسلام بمبادىء فلسفة الأنوار، وإعلان مطلقية أنوار الإسلام الأبدية والخالدة. يقول الباحث : «تلك هي حدود فلسفة التنوير، وربما أيضا حدود المثالية الغربية بوجه عام. لم تستطع أن ترفع الوعي الأوروبي وأن تحرره من قيوده وثقله الدفين (.) وربما يوجد شعور حضاري آخر قادر على الحفاظ علي مُثُل فلسفة التنوير، يكتمل الوحي فيه، ويحقق غايته، ويكون قادراً على إطلاق فلسفة التنوير في الفكر والواقع على السواءَ وهو شعورنا نحن الذي أعلن عن مبادىء فلسفة التنوير، منذ أربعة عشر قرناً، باكتمال النبوة وانتهاء مراحل الوحي، وبالتالي نكون نحن هم ممثلو هذه الإنسانية الجديدة»(١٨).

واضح من الفقرة السابقة، أن قصور فلسفة الأنوار يعوض بكمال العقيدة الإسلامية، المكتملة بأنوار الوحي. وفي هذه المسألة بالذات، يصبح موقف حسن حنفي نموذجاً للحجاج الفلسفي الرافض لمبادىء الأنوار الأوروبية، والمبشر ببديلها المتمثل في الأنوار الإسلامية. ويمكن أن نقول إن الحركة السلفية قد أسست بهذا النص رفضها الفلسفي لفلسفة الأنوار، في مستوى سياق التحليل ومعطياته، ولم تعد ترفض غرب الأنوار باعتباره نموذجاً للصليبية الجديدة، والنصرانية المخاصمة أبداً لدار الإسلام. إلاّ أنّ هذا النقد في

خلاصاته الكبرى، يظلّ محكوماً كما بينّا برؤية قبلية تفضي إلى رفض الأنوار لاعتبارات متعددة أهمها نزعة الانكفاء الذاتي المناهضة للتمركز الذاتي الغربي.

وفي إطار الجدل الفلسفي الخالص، نستطيع أن نواجه هذا الموقف انطلاقا من كونه يغفل ويتغافل مقدمات فكر الأنوار، فلا يمكن أن تصبح نقائضَ الأنوار بديلاً عن الأنوار، ذلك أنّ عقلانية الأنوار تشكّل قطيعة مع «عقلانية» الخطاب الديني»(١٩).

كما أن الفلسفة السياسية المؤسسة في إطار المبادىء العامة لفلسفة الأنوار، تركب وتبني مفاهيمها في إطار نقد ونقض مفاهيم ودعائم سلطة الدين، في مظاهرها الكنسية والكهنوتية. والأخلاق الإنسانية المستخرجة من روح الأنوار، تروم وضع الإنسان في مركز الكون، مقابل التصورات الدينية التي تضعه في سلم مراتبي مخالف لسلم المراتب كما صاغتها فلسفة الأنوار. فالمسلّمات المذكورة تؤسس فلسفة وسياسة وأخلاقاً متميزة عن مبادىء العقائد الدينية. ولايمكن وصل هذه بتلك إلاّ في إطار منظور إيديولوجي لا يُعير أدنى اهتمام لمسألة تماسك أصول ومبادىء العقائد الفلسفية والدينية.

وضمن سياق العرض السابق نعتبر أن موقف حسن حنفي يغذي الأطروحة السلفية المناهضة للغرب، ولغرب الأنوار بالذات. وهو يقدم نموذجاً لقراءة تنظر إلى مجمل إنتاج تاريخ الفلسفة باعتباره دون مستوى مبادىء الرسالة السماوية. وفي هذه المسألة بالذات يتخلى عن تاريخية قراءته، لمصلحة دعوةٍ تبشر بِمُثُل «التنوير الإسلامية»، وهذه مسألة قابلة للجدل، ليس فقط في سياق الفكر المناهض للفكر السلفي، بل في دائرة الفكر السلفي نفسه. إضافة إلى أنها تستخدم في مواجهة فكر الأنوار أسلحة سياسية مباشرة،

ولاتعمل على بناء موقف فلسفي من فلسفة الأنوار، رغم دراية صاحبها بتاريخ تشكل هذه الفلسفة، والإشكاليات التي تطرحها اليوم في الفلسفة المعاصرة.

الموقف الثالث : نحو تطوير المكتسبات الفكرية لفلسفة الأنوار

تبينّا في الموقفين السابقين موقف الرفض وموقف القبول، أسلوبين في التعامل مع مكتسبات فكر الأنوار : الأسلوب التغريبي الداعي إلى استيعاب فكر الأنوار، باعتباره فكراً مطابقاً لمتطلبات لحظتنا التاريخية الراهنة، وباعتباره وسيلة من وسائل بلوغ عتبة الحداثة(٢٠) ؛ والأسلوب الرافض بمختلف صيغه، سواء منها الصيغ القطعية المتجاهلة لأوليات هذا الفكر، أو الصيغ المجادلة في صلاحيات أفكار عصر التنوير داخل محيطها التاريخي الخاص، وفي إطار المجال التاريخي الإنساني العام.

وفي كلا الأسلوبين نستطيع أن نتبين الطابع الجدالي المُؤطر بظرفية تاريخية متميزة بعدم التكافؤ بين الأطراف المتجادلة. فمن المعروف أن زمن المثاقفة الحاصلة في العالم العربي، منذ منتصف القرن الماضي وإلى يومنا هذا، قد اتّسم بطغيان الهيمنة الغربية في مختلف مجالات الوجود المجتمعي، في الإقتصاد والسياسة والتقنية. وكان لهذه المسألة أثرها القوي في المستوى الفكري، مما ولَّد مواقف فكرية، حادة ومتقاطعة، كما ولَّد الانتقائية والازدواجية، وهما ملمحان بارزان في الخطاب العربي المعاصر. إلاّ أنّنا نلاحظ أن الفكر العربي قد اتّجه في العقدين الأخيرين، إلى إعادة إنتاج فكر الأنوار، بطريقة تتميز عن الموقفين السابقين، وذلك بعد انطفاء لهيب المعارك

الظرفية التي أشعلتها نصوص على عبد الرازق وطه حسين في العقد الثالث من القرن العشرين(٢١).

ولابد من التوضيح هنا بأن جوانب متعددة من فكر الأنوار تستعاد اليوم في إطار تدعيم العقلانية والحرية والتقدم في الفكر العربي والواقع العربي. إلاّ أنّ الاستعادة الجديدة تتّسم بمحاولات بارزة في تقليص المحتوى الإيديولوجي الظرفي، لمصلحة قراءة تتوخى ما أمكن الوقوف على الروح الفلسفية الثاوية خلف البيانات الإيديولوجية المتحمّسة للأنوار.

وإذا كان من المؤكد أن النص الأنواري من ڤولتير، إلى روسو، ومن كانط إلى ديدرو، قد تميز بكثير من التنوّع في أطروحاته، من الجذرية إلى التوفيقية، فإنّ صداه في الفكر العربي منذ متنوري بدايات القرن العشرين، إلى المتنورين الجدد، ستتّسم بالتنوع نفسه. وتعرض أمامنا مواقف تتفاوت في طابعها الراديكالي، وتتراوح بين الموقف المتصالح مع المعطى التاريخي كما هو، إلى الموقف الساعي إلى ممارسة النقد الجذري، دون أي حساب تاريخي ظرفي، لرسم طوبى مُمْكِنَة التحقيق نظراً، ومُمْكِنَة التَحقُّق في الواقع رُؤيةً وأَمَلاً

نستطيع أن نتبين ملامح هذه الإستعادة في العناية الخاصة التي أصبح يوليها الفكر العربي اليوم لمفهوم النقد، كما نستطيع أن نتبيّن ذلك أيضاً في الجدل السياسي المؤسس لمفاهيم الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان.

إن مشاريع نقد التراث المتبلورة في حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم، تُؤَشّر على توجه فكري متشبع بروح فلسفة الأنوار، ويتجلّى ذلك في المخاطرة المتمثلة في تشريح المنظومات الفكرية

التراثية، للوقوف على أبعادها، ولإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية.

ففي الأعمال النقدية لمحمد أركون ومحمد عابد الجابري(٢٢)، ملامح مشرقة للبعد الأنواري في فكرهما، رغم تنوع نتائج أبحاثهما. إن إعلاءهما من شأن التوجه العقلاني النقدي في مقاربة الظاهرة التراثية، يساهم في تأسيس جدل عقلاني حول الذات والتراث، ويمهد السبيل نحو الوقوف على بنية العقيدة في تاريخيتها.

صحيح أن توجهات محمد أركون في البحث أكثر جذرية، وأن أبحاث الجابري مُوجهة بالهاجس السياسي(٢٣)، بكل مقتضياته التاريخية، إلاّ أنّهما يساهمان معاً، في توسيع مساحة التنوير الفكري في الفكر العربي، كما يساهمان في بلورة تقاليد البحث العقلاني في قضايا التراث.

إن مقاربتهما النقدية للتراث تساهم في إنشاء جدل يتوخى التحرر(٢٤) ورفع القصور الذاتي، المطْمَئِن إلى سقف عقائدي غير مطابق لمتطلبات الحاضر والمستقبل. ومن هنا إلحاح الجابري في مشروعه النقدي على ضرورة تدشين عصر تدوين جديد، يتيح لنا كسر بنية العقل العربي السائد، ويجعلنا نساهم في إغناء وتوسيع دائرة العقل الكوني «فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي»(٢٥).

أما محمد أركون فإنه يروم داخل دائرة المسعى النقدي المذكور بلوغ المقاصد الآتية :

- تجاوز المركزية الأوروبية.

- تحطيم التفرد اللاهوتي.

- بلورة بحث علمي ينطلق من اعتبار أن الوحي والحقيقة والتاريخ، أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث(٢٦).

ومن الواضح أن المسعى النقدي الموجّه لأعمال هذين المفكّرين، لا تؤطره المرجعية الأنوارية في صورتها المعهودة كأصل (فلسفة القرن الثامن عشر، أو فلسفات ما بعد عصر النهضة الأوروبية الممهدة لفلسفة الأنوار)، بل إلى مرجعيتهما الفكرية تضيف إلى دروس الأنوار، الجهود المنهجية المتطورة التي بلورتها الفلسفة المعاصرة، وبلورتها علوم الإنسان. وهي جهود لايمكن إغفال قاعدتها الأنوارية المتمثلة في إمكانيات الإنسان اللامحدودة في المعرفة، والمتمثلة أيضاً في الإقرار بإمكانية معرفة كل ما له علاقة بالإنسان والطبيعة بمعايير وضعية، مع نقد شديد للمعارف ذات الطبيعة النصية، وخاصة المعارف الوسطوية اللاهوتية.

إن درس الأنوار في قراءته للتراث العربي الإسلامي يتجاوز فضاء الأنوار المشحون بنموذج من نماذج الصراع التاريخي الحاصل في أوروبا، في زمن محدد. وهو درس يستجيب في نظرنا لروح الأنوار التي ماتزال تسري في كل فكر يعتمد أوليات الأنوار الكبرى، المتمثلة في الإعلاء من قيمة الإنسان، وفي الدفاع عن العقل والعقلانية النقدية، وفي التشبّث بالحرية ضد كل قيم القهر والاستعباد والطغيان، وفي تصور للطبيعة يقضي بالنظر إليها كجملة من القوانين الرياضية القابلة للتعقُّل في إطار الجهد الإنساني، الجهد الذي ما يفتأ يطور أساليب نظره للكون، في سياق الصورة التي يرسمها تاريخ العلم المعاصر.

ولعلّنا نستطيع أن ندرك في أبحاثهما استيعاباً نقدياً لصيرورة تاريخ الفلسفة، فلم يعد النقد في أعمالهما يتّصف بأساليب النقد الڤولتيري للمسيحية وتراثها، بل إنه يستوعب روحه ضمن تمثُّله للمستجدات الفلسفية التي وسَّعت مفهوم النقد الأنواري، ومكّنته من أسلحة نظرية جديدة مواكبة للتحوّلات المعرفية العامة، والمعطيات التاريخية والإجتماعية المحلية(٢٧)، مِمَّا أنتج محاولات في النقد متجاوبة مع معطيات درس فلسفة الأنوار، ومتجاوبة في الوقت نفسه مع بعض دروس الفلسفة المعاصرة والتاريخ المعاصر، عربياً وعالميا، وهو الأمر الذي أصبح يمكن من رؤية أكثر إحاطة وأكثر شمولية للظواهر والموضوعات المرتبطة بأسئلة الأنوار.

أما في المسائل السياسية المتعلقة بالدفاع عن بعض القيم الليبرالية، كالديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان، فإن الجهود الفكرية التي بذلها العروي في الدفاع عن دروس الحداثة المتشبعة بالأنوار، قد ساهمت في بلورة دعوة سياسية تاريخانية، مستوعبة لأهم دروس الأنوار في المجال السياسي(٢٨). أما الجهود الفكرية التي ما فتئت تُبذل في هذا الباب، فإنها تنبىء بإمكانية تبلور فلسفة سياسية عربية قادرة على التفكير في متطلبات حاضرنا بكثير من اليقظة المساعدة على إدراك جيد لما يجري، والمساعدة في الوقت نفسه على تجاوز الأسئلة الخاطئة، والإجابات الجاهزة.

إن ما يميز الكتابة السياسية المتشبعة بفكر الأنوار اليوم، عن الكتابات السياسية النهضوية، هو عدم اكتفائها بالتبشير بقيم ومبادىء الأنوار ؛ إنها تتميز بتفكيرها في الأنوار، والفرق كبير بين استعادة التبشير واستعادة التفكير.

ومن الأمثلة الواضحة على الاستعادة المفكرة في عصر الأنوار، ما كتبه ويكتبه محمد أركون عن مفهوم العلمانية، فهو يلح على ضرورة إعادة إنتاج هذا المفهوم عن طريق التفكير فيما لم تفكر فيه علمانية أوروبا في عصر الأنوار، وذلك انطلاقاً من المتغيرات الفلسفية والانتربولوجية التي لحقت بمفاهيم السلطة والمقدس، والعقل والأسطورة. ومعناه أن الدفاع عن العلمانية في أبحاثه لا يتخذ صورة استرجاع منجذب لنص مُؤطِّر بظرفية مُنحلَّة في الفكر والسياسة، بل إنه يتخذ شكل جهد في النظر يتوخى إعادة صياغة حدود المفهوم، من أجل تطويره، وجعله أكثر مطابقة للظرفية التاريخية الجديدة سياسياً وفلسفياً(٢٩). ومن المعلوم أن قوة أي فلسفة لا تقاس فقط بالمفاهيم التي تبدعها أو تترجمها، بل تقاس أيضاً بالمفاهيم التي تُجدد معانيها وتعمل على تطويرها، وتاريخ الفلسفة في كثير من معطياته أكبر شاهد على ما نقول.

ونحن نعتقد أن العناية بمفهوم التسامح، وفتح نقاش حوله وحول ضرورته في حياتنا السياسية والثقافية، قد يساهم في تدعيم قيم النقد والحوار، ويقلّص من سيطرة الفكر النصي والأفكار القطعية، مما يساعد على إبراز نسبية القيم وتاريخيتها، فيكون مفهوم التسامح بالإضافة إلى مفهومي النقد والعلمانية مناسبة لرفض الوثوقية في الفكر، والواحدية في الرأي في مجال السياسة.

هناك إذن أكثر من مجال نظري يساعدنا على تعميق الوعي بالأنوار في حياتنا العقائدية، ووجودنا السياسي وفكرنا الفلسفي، وذلك دون أن نكتفي بالتبشير بقيم التنوير «الأولي»، ونحاول تعميمها كما لو كانت نصاً عقائدياً مغلقاً يعلو على الزمان.

إن الآلية العقلية التي وجهت تعامل المثقفين النهضويين مع فلسفة الأنوار، لم تعد آلية مناسبة لواقعنا الراهن، وربما تَطَلَّب وجودنا التاريخي أساليب في النقد والمواجهة لكل ظلمات حاضرنا، أقوى وأصلب من الأدوات التي أنتجها عصر الأنوار، في القرن الثامن عشر. وإذا ما كنا نعتقد بأن النضالات ماتزال مستمرة في أوروبا في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان، وفي مجال تعزيز قيم الديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، أدركنا صعوبة الاختيارات التي نحن بصدد مواجهتها في الوطن العربي. فمعاركنا السياسية مُرَكَّبة، وجهودنا الفكرية ينبغي أن تكون كذلك، مادام وجودنا الثقافي مؤطراً بثقافات تملك رصيداً معرفيا نحن مطالبون بتعلم منطقه، لنتمكن من معاصرته، ومجادلته بالصورة التي تعمِّق وعينا، وتسعفنا بالمساهمة في تطوير تاريخ الفلسفة وإغنائه وبناء الوعي القادر على إضاءة أسئلة التاريخ وإشكالات العمل السياسي والبناء الحضاري.

* * *

تعكس المواقف المذكورة جهوداً فكرية متواصلة في استعاب دروس فلسفة الأنوار. ويبدو من سياق عرضها أننا أمام إرهاصات فكرية تُنبيء بإمكانية تبلور جهد فلسفي عربي في استيعاب الأنوار بإعادة إنشائها(٣٠). ونحن نعتقد أن الوفاء لقيم الفلسفة يدعونا لا إلى استعادة الأنوار بدون أي احتراس نقدي، ولا إلى رفضها باسم الدفاع عن هوية عمياء، وأصالة مطلقة، بل إلى التفكير فيها بالسلب، مادمنا نسلم بإيجابية روحها، ومطابقة مبادئها الكبرى لمتطلبات لحظتنا التاريخية الراهنة. فَلْنُعِدِ النظر إذن في أصولها، في إخفاقاتها، في نتائجها في التاريخ والسياسة والفلسفة.

لِنُعِد النَّظر في كل ذلك، بالصورة التي تتيح لنا تأصيل النظر الفلسفي في دائرة الفكر العربي المعاصر، وهو أمر يُمكِّنُنا في حال تحققه، من الانتقال من مجال استعادة إيديولوجيات التنوير إلى مجال مواصلة بناء فلسفة للأنوار، فلسفة تزداد أهميتها بمقدار تجاوزها لأسئلة أنوار القرن١٨، بحكم المتغيرات الجارية في التاريخ سواء في مستوى الوقائع أو في مستوى التصورات والمناهج والأفكار.

الهوامش

١ - انظر توضيحاً لهذه المقدمة في محاولتنا : «الفلسفة والهاجس السياسي، في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية»، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة بيروت ٩٤ .

٢ - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص ٣٦.

٣ - فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته ، ضمن مؤلفاته الفلسفية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١، ص ١٤١.

٤ - المرجع نفسه، ص ١٤١-١٤٢ .

٥ - المرجع نفسه، ص ١٣١ .

٦ - سلامة موسى، هؤلاء علموني، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع. طبعة ١٩٦٥، ص ٢٣ .

٧ - راجع مقالة فؤاد زكريا في مجلة قضايا فكرية ، ع ١٩٨٩ /٨ وهي بعنوان : «العلمانية ضرورة حضارية».

8 - Jean-Marie Domenach, Approches de la modernité, Paris, Ed. Ellipses, 1986, pp. 7-8

٩ - جمال الدين الأفغاني : الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، القاهرة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ب-ت.

١٠ - سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، بيروت / القاهرة، دار الشروق ١٩٧٨، وهو كتاب أشبه ما يكون ببيان موجه بكثير من الحماس اللفظي والقطعي لإثبات جاهلية القرن العشرين.

١١ - رسالة الرد على الدهريين، مرجع مذكور، ص ١٦٢.

١٢ - لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم حسن حنفي، بيروت، دار التنوير ١٩٨١.

١٣ - المرجع نفسه، ص ١٠٩-١١٧.

١٤ - المرجع نفسه، ص ١١٣.

١٥ - المرجع نفسه، ص ١١٣.

١٦ - المرجع نفسه، ص ١١٣.

١٧ - الرجع نفسه، ص ١١٤ .

١٨ - المرجع نفسه والصفحة نفسها.

١٩ - المرجع نفسه والصفحة نفسها.

٢٠- Jean-Marie Domenach, Approches de la modernité, op.cit., pp.16-18.

٢١ - يمكن مراجعة المبادىء العامة لفلسفة الأنوار ضمن مؤلف :
Ernest Cassirer: La philosophie des lumières, Paris, Ed. Fayard,1970

٢٢ - نحن نشير هنا إلى المحاكمة التي تلت صدور كتاب الإسلام وأصول الحكم، لعلي عبد الرازق، وكتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين. ويمكن مراجعة وثائق المحاكمة الأولى ضمن ملحق كتاب الإسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢. كما يمكن مراجعة الفصل الذي خصصته عفاف لطفي السيد عن العواصف والتيارات الفكرية في كتابها : تجربة مصر الليبرالية، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، ص ٣٢٥-٣٦٥.

٢٣ - نحن نشير هنا إلى مؤلف الأستاذ الجابري نقد العقل العربي، وقد صدر في ثلاثة أجزاء، وكتاب الأستاذ محمد أركون نحو نقد العقل الإسلامي. ويمكن مراجعة قراءتنا لهذين الكتابين في «مشروع النقد في قراءة التراث» حول التكامل في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون في كتابنا : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، (مرجع مذكور).

٢٤ - راجع بحثنا : «الفلسفة والهاجس السياسي» في كتابنا قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة.

٢٥ - راجع تقديمنا المفصل لكتاب نقد العقل الإسلامي، لمحمد أركون ضمن الكتاب السابق الذكر.

٢٦ - تكوين العقل العربي، بيروت دار الطليعة، ١٩٨٤، ص : ٧.

26 - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison islamique, Paris, Ed.Maisonneuve et Larose, 1984.

Mohamed Arkoun, "Positivisme et traditions dans une perspective islmique: Le Kemalisme", inM Diogéne, n 127, Paris, Gallimard, 1984, P.95.

٢٨ - راجع كتابنا : «درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي» دار الفارابي بيروت ٢٠٠٠.

٢٩ - المرجع نفسه، ص .

٣٠ - يمكن تبين البعد التأصيلي في النظر إلى قضايا الديمقراطية في الفكر السياسي العربي في ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»، التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ونشرت في كتاب بالعنوان نفسه سنة ١٩٨٤ ضمن منشورات المركز. كما يمكن مراجعة مناقشتنا لأعمال هذه الندوة في كتابنا : التأويل والمفارقة، ص ٥٥-٧٥، المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٨٧ .

العلمانية من منظور فلسفي(*)

تجددت في السنوات الأخيرة الدعوة إلى العلمانية، كما تجددت الدعوة إلى رفضها، وذلك تحت ضغط وإلحاح ملابسات تاريخية متعددة. ونحن نعتقد أن هذا التجدد يعبر عن حاجة تاريخية داخل محيط المجتمع العربي، كما أنه يتيح إمكانية التقدم في الإحاطة بالمفهوم من أجل بلورة حوار فلسفي عقلاني بصدده، حوار نفترض أنه يغذي الجدل السياسي والصراع السياسي القائم في الواقع العربي.

تقف معطيات سياسية متعددة وراء معاودة النظر المتواصلة في المفهوم، أبرزها انتعاش الحديث عن الديمقراطية في الوطن العربي، ثم إشكالات الوضع اللبناني (الصراعات الأهلية)، والصراعات السياسية في مصر والسودان والجزائر، إضافة إلى المعطيات السياسية التي أفرزتها ومازالت تفرزها التحولات السياسية في دول الجوار الجغرافي، وخاصة في تركيا وإيران.

فكل العوامل التي ذكرنا تسمح بتجدد الحديث عن العلمانية، وتسمح أكثر من ذلك بإمكانية بلورة صياغة فلسفية جديدة

---

* - كتبت هذه المحاولة على هامش الحوار الذي دار على صفحات اليوم السابع بين الأستاذين محمد عابد الجابري وحسن حنفي تحت عنوان : حوار المشرق والمغرب، وفي الحلقة الخاصة بالعلمانية.

للمفهوم، من أجل تَحْيِينِه في ضوء متغيرات التاريخ المعاصر، والفلسفة السياسية المعاصرة وعلوم الأديان، بغية توظيفه في ساحة الصراع السياسي العربي، بالاستناد إلى حمولة فكرية مستوعبة للمتغيرات السابقة الذكر.

وقد لاحظنا أن النقاشات الجارية اليوم بصدد هذا المفهوم، ماتزال تعيد بطريقة تقليدية اجترارية معطيات تنتمي إلى مجال المفهوم، في صورته المؤسسة في الفلسفة الليبرالية الغربية، أو صورته التي رسمتها صراعات النهضة العربية منذ نهاية القرن الماضي، وهو ما أدى ويؤدي إلى حوار الصم عند مقاربة المفهوم، أو محاولة مراجعة خلفياته الفلسفية والسياسية.

إننا نعتقد أن فهماً جديداً لطبيعة هذا المفهوم، ولإمكانية استعماله مجدداً في مجال الفكر السياسي العربي، يقتضي فعلاً معرف نظرية تاريخية ونقدية للكيفية التي تبلور بها في الفكر السياسي النهضوي، كما يقتضي معرفة تاريخية ونقدية لنظامه في سياق الفلسفة السياسية الليبرالية، وذلك لمعرفة الثوابت والمتغيرات التي لحمت وجوده النظري التاريخي، خلال صيرورة تطوره، التي نفترض أنها ماتزال متواصلة، وذلك بحكم استمرار الحاجة إليه أو إلى يعادل ويكافىء محتواه.

إن الوعي بالشروط التي ذكرنا، يُوفِّر على رجل السياسة، والأيديولوجي، والفيلسوف إمكانية تجنب المعارك المصطنعة، في سبيل خوض معارك نظرية تاريخية، تعي أطرافها مستويات الصراع، وتتجه للتفكير في السبل التي تكفل الصياغة النظرية التاريخية للمفاهيم المطابقة لتاريخ ما فتىء يجتهد ويُجَاهِد لبلوغ مرامي وأهداف بعينها.

لِنُذَكِّر ببعض العناصر المكونة لمجال تداول المفهوم في الفلسفة الغربية، والفكر النهضوي العربي وبصورة اختزالية، من أجل مزيد من التفكير في كيفية إنجاز معالجة فلسفية تتجنب صخب المواجهة الأيديولوجية المتصامة، وتمهد لإمكانية حصول تَمَلُّك نظري، يعيد النظر في أوليات المفهوم، من أجل إعادة صياغتها وفقاً للحاجيات التاريخية النظرية التي ما فتئت تتجدد في التاريخ.

نستطيع أن نقول باختصار شديد إن مفهوم العلمانية تشكل في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا، وأنه استقر في صورة محددة في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. إن تباشيره وملامحه النظرية الأولى برزت في بدايات الفلسفة السياسية الحديثة، مع مارسيل دويادو وماكيافللي وهوبز، إلا أنّه تحصَّل في فلسفة الأنوار على تشبعه المعرفي، القاضي بضرورة التمييز في السياسة بين مجال الدين ومجال الدنيا، مجال الكنيسة ومجال المجتمع المدني.

وقد ارتكز المفهوم في سياق تطوره الفكري إلى قاعدة فلسفية كبيرة هي قاعدة المعتقد الليبرالي، هذه القاعدة التي تسلم بأولوية الإنسان الفرد في الوجود، كما تسلم بالقيمة المطلقة للحرية، وتعتقد بالأهمية اللانهائية لقدرات العقل الإنساني.

هنا يمكن ملاحظة الوجه المتوتر والحاد في المفهوم، ويمكن تفسير الحدة والتوتر الحاصلين فيه، بالشروط والملابسات التاريخية التي واكبت تشكله الأول. فقد اتجه المفهوم نحو رفض هيمنة مبدأ المقدس على كل جوانب الحياة الإنسانية، وترتب عنه البحث في الصيغ النظرية المُقِرّة بإمكانية اعتماد الدنيوي في تاريخيته كبديل للتعالي والقداسة الروحيين.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن مفهوم العلمانية لاينفصل عن جملة مفاهيم فلسفية أخرى، تتكامل معه وتُتَمِّمه، وينسج معها خطاب الأنوار الليبرالي في أشكاله وألوانه المختلفة والمتطورة، من قبيل مفاهيم الملكية، والمواطن، والتعاقد، والتسامح، والحرية، والتقدم. وقد تكاملت هذه المفاهيم في دائرة التاريخ الأوروبي، وعكست ملامح لا حصر لا من الصراع التاريخي والنظري في أوروبا. وقد تُوِّج هذا الصراع كما هو معروف بالثورة الفرنسية في مجال الصراع السياسي التاريخي، كما تُوِّج بفلسفة الأنوار النقدية في مجال تاريخ الفلسفة. وكان لكل من فلسفة الأنوار والثورة الفرنسية نتائجهما المعروفة في التاريخ الواقعي، وتاريخ الأفكار والعلوم والفنون في أوروبا الحديثة والمعاصرة.

أما في العالم العربي فقد استعمل مفهوم العلمانية لأول مرة في دلالته الفلسفية الأنوارية، في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن. وتجلى ذلك في السجال الشهير الذي حصل بين فرح أنطون ومحمد عبده على صفحات كل من مجلة «الجامعة» وجريدة «المنار»، وذلك على هامش التفكير في موضوع «الاضطهاد في المسيحية والإسلام». وعند مراجعتنا لهذا الجدال الذي دار بين المصلحين المذكورين، استطعنا أن نقف على كثير من خصوصيات انتقال المنظومة الفكرية السياسية الحديثة إلى محيط الثقافة العربية المعاصرة.

لقد استعمل فرح أنطون مفهوم العلمانية بدلالته الأنوارية، وفي سياق تاريخي مغاير لسياق الصراع بين الكنيسة والدولة كما حصل في المجتمع الأوروبي. ورغم أن تحليل سياق استعماله يُعلمنا أن كتابات فرح أنطون في هذه المسألة بالذات جاءت كرد فعل على

شعار «الجامعة الإسلامية» الذي كانت ترفعه الحركة الإصلاحية السلفية في زمنه، وهو ما يعني أن المفهوم وُظِّف للحد من هيمنة السياسة الدينية على السياسة المدنية، فإن ظرفية انتقال المفهوم، لاتماثل الظرفية التاريخية والنظرية التي تشكل في صلبها في تاريخ الفكر والمجتمع الأوروبيين.

تَمَّ التَّلْويحُ إذن بالمفهوم في إطار جملة من الدوائر الدلالية، فقد استعمل للتعبير عن رفض جناح من المثقفين للدعاوى السلفية، كما وُظف في مشروع أيديولوجي تغريبي عام يقضي بضرورة التعلم من أوروبا، باعتبارها نموذجاً يُقتدَى، واستعمل أيضاً كوسيلة مُوصلةٍ لاختيار فلسفي وضعي يقطع مع ضلالات الفكر الغيبي. وفي كل هذه الاستعمالات، ظلت النصوص التي اعتنت بالمفهوم مجرد نصوص ناقلة شارحة ومبسطة لأصول المفهوم في المعتقد الليبرالي، دون أي محاولة في النقد والتركيب، أو في إعادة البناء المستند إلى تجارب التاريخ المتعددة والمتنوعة.

وقد كانت أسئلة كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق الصادر سنة ١٩٢٥، تشكل أول محاولة تاريخية وضعية لأصول الحكم في الإسلام. فقد فكَّر علي عبد الرازق في المفهوم داخل دائرة التفكير في مجال وحدود كل من السياسي والديني في الإسلام. وقد ظلت محاولته منفردة إلي حدود السنوات الأخيرة، حيث بدأت تتبلور من جديد محاولات هامة في باب التأريخ والتفكير في أصول وأسس السلطة في الإسلام، وهو أمر يتيح إمكانية مقاربة موضوع العلمانية من جديد بصورة قد تسمح بإعادة النظر في محتواه وطبيعته.

قدمنا في الفقرات السابقة، وبصورة مختزلة خطوطاً عريضة لطبيعة مفهوم العلمانية، وكيفية تشكله في الفلسفة السياسية الحديثة، كما وضحنا في إشارات مماثلة كيفية انتقاله وتبلوره في الكتابات العربية النهضوية. ونريد أن نفكر الان في الكتابات الجديدة التي ما فتئت تنشر بين الحين والآخر في موضوعه، في فضاء الفكر السياسي العربي.

ويمكن أن نقسم هذه الكتابات، انطلاقاً من نوعيتها، إلى الأقسام الآتية :

١ - كتابة التشنج والتصامم الأيديولوجي

تبرُز هذه الكتابة في محاولات تطغى عليها الاختيارات الأيديولوجية القبلية والجاهزة، وذلك من قبيل الكتابات التي تتحمس للنزعة التغريبية الليبرالية، دون حسب تاريخي أو نقدي. والكتابة التي تنطلق من منظور سلفي متحجر، مغلق ومطلق. وفي كلتا الكتابتين نلاحظ نوعاً من الاستعادة المبسطة لصراع وجدل محمد عبده وفرح أنطون، دون تمثل جيد لملابسات هذا الصراع التاريخي، ودون وعي بالمسافة الزمنية الفاصلة بين نهاية القرن التاسع عشر وثمانينات القرن العشرين.

أول ما يمكن أن توصف به هذه الكتابة، أنها كتابة مُعادية للحوار، فكل طرف من طرفيها يقدم أطروحاته دون أن يكلف نفسه عناء تفهم أطروحات الطرف الآخر، وهو ما يعني طغيان الحماسة المتشنجة، وغياب أولوية الإقرار بالإختلاف والإعتراف بالتعدد وهي المبادىء التي أصبحت ضرورية لكل مشروع متحرر ومنتج، في مجال الفكر والسياسة والتاريخ.

٢ - كتابة الرفض السياسي

نستطيع أن نقول إن الكتابة الأولى تُغَلِّب أسلحة الجدل الأيديولوجي، دون أن تتمكن من تعبيد قنوات للتواصل والحوار. أما الكتابة الثانية فهي كتابة تنطلق من التسليم بضرورة ابتكار مفاهيم سياسية عربية مطابقة لتاريخ مغاير للتاريخ الأوروبي، بناء على خصوصية المفهوم السياسية والتاريخية. وهي تُقِرُّ أن محتوى المفهوم تشكل في صلب عمليةٍ تاريخية لا تتكرر، وأن مؤشرات تاريخية وسياسية متعددة داخل الساحة العربية لا تتيح إمكانية العمل السياسي بواسطة استعمال هذا المفهوم. فالإسلام لم يعرف النظام السياسي الكنسي، والتاريخ الإسلامي لم يُنتج صكوك غفران مماثلة لصكوك الكنيسة المسيحية. ومن هنا ضرورة استيعاب جذر العلمانية لامنطوقها، وجذرها الفلسفي الأول هو العقلانية النقدية. والشعارات الكبرى التي تماثلها هي شعارات الحرية والديمقراطية. وبناءً عليه فإن الدفاع عن العقلانية والديمقراطية هو السبيل الأمثل لتملك روح العلمانية.

ورغم أن هذا النوع من الكتابة الموجه بالهاجس السياسي، تطغى عليه النزعة الذرائعية في التحليل والفهم، فإنه ما فتىء يتعزز في الساحة الفكرية العربية، وخاصة في الأوساط التي تناضل من أجل تحقيق الديمقراطية.

٣ - العلمانية من منظور فلسفي

بدأت تبرز في السنوات الأخيرة كتابة ثالثة في باب الحديث عن العلمانية. ورغم أن هذه الكتابة قليلة جداً إن لم تكن نادرة، فإننا نعتقد أن تعميقها وتعميم أطروحاتها وتوسيع دائرة تداولها، يسمح

لنا بتعميق النظر في دلالة المفهوم السياسة، لتحويله من مفهوم يعبر عن روح تجربة تاريخية معينة، إلى مفهوم قابل للإستثمار الرمزي، في أفق فكري تاريخي أشمل وأعم.

إن الكتابات التي تفكر في العلمانية فلسفياً لا ترفضها رفضاً متشنجاً، ولا تبشر بها ولاتلجأ للمخاتلة والمكر السياسي من أجل تمرير روحها بتغييب رسمها ومنطوقها. إنها تتجه صوب المحتوى التاريخي والفلسفي للمفهوم، وتُقاربه في ضوء تحولات السياسة والتاريخ عربياً ودولياً.

إن هذه الكتابة تنطلق من التسليم بالمحدودية التاريخية للمفهوم في صورته الأنوارية. ذلك أن الدلالة القوية والمشحونة بالنزعة الملحدة التي اتخذها المفهوم في فلسفة الأنوار، كانت ترتبط بصراعات فلسفية ودينية لم تعد موجودة، ثم إن صيرورة السلطة في علاقتها بالتاريخ الغربي ساهمت في تغيير بعض أوليات المفهوم، أما مواقع الدين والظاهرة الدينية في التاريخ وفي المجتمع فقد اتخذت أشكالاً جديدة، وترتبت عنها مواقف ومواقع جديدة تدعو إلى التفكير.

صحيح أن مكاسب متعددة تحققت في التاريخ الأوروبي، من قبيل وضع حدود للدين متميزة عن حدود الدولة، إلا أن استمرار تدعيم هذه المكاسب يقتضي تجديد التفكير في المفهوم، وهو أمر مطروح في الفكر السياسي الغربي المعاصر. وقد شكلت اجتهادات ميشيل فوكو في باب إعادة تعيين مجال وحدود السلطة داخل التاريخ والمجتمع محاولات في التجاوز الخلاق للمفهوم، كما ساهمت الأبحاث الانتربولوجية المتعلقة بتداخل الديني والسياسي في المجتمعات التقليدية مناسبة لبلورة أطروحات جديدة.

أما في دائرة الفلسفة العربية المعاصرة، فإن العناية الفلسفية والتاريخية بالمفهوم، تتطلب الإحاطة بصيرورة السلطة في التاريخ الإسلامي، وهو أمر قد يُبرز أن غياب الكنائس أو الوسائط الدينية القادرة على ممارسة الهيمنة بآليات الخطاب الديني، لا يعني وجود تمايز واضح بين حدود الدين وحدود الدولة في التاريخ الإسلامي.

إضافة إلى ذلك يمكن أن نلاحظ أن مسألة واحدية الجذر الميتافيزيقي للمقدس في التاريخ وفي المجتمع، تتيح لنا إمكانية الاستفادة من مكتسبات الفلسفة السياسية الغربية، من أجل فهم آليات السلطة والدولة في العالم العربي، ماضياً وحاضراً. وهي أمور تثبت بقوة كثيراً من التشابه والتباعد في الوقت نفسه بين التاريخ الغربي والتاريخ العربي.

ومعنى هذا أن تفكيراً فلسفياً عربياً في مفهوم العلمانية، يستطيع في ضوء ملابسات التاريخ والنظر العربيين، أن يغير محتوى المفهوم، فيحوله إلى مفهوم عام، وذلك بإعادة التفكير في أزواج المفاهيم الموجهة والمحددة لبنيته من قبيل، حق ديني –حق وضعي، العقل– الوحي، العقلي– المتخيل السياسي–الديني، إن تفكيك الأزواج المفهومية المذكورة يتيح لنا مناسبة ثمينة لإغناء المفهوم وتطويره.

يضاف إلى ذلك أن هناك إشكالات فلسفية يمكن أن تسعفنا بالمراجعة النظرية للمفهوم، ومن بينها الأسئلة الأساسية التي بلورت جهود محمد أركون في باب إعادة بناء مفهوم العلمانية : هل هناك ضرورة خاصة بالحضارة الغربية هي التي تفسر ما حدث فيها من صراع في مسألة علاقة الدولة بالدين؟ وهل تؤدي العلمانية مثلاً إلى

استبعاد كلي للدين، أم أنها تدفع إلى إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والتاريخ؟

إن التفكير في الإشكالات السابقة، وفي الأسئلة الفرعية العديدة التي يمكن استخراجها منها، يسمح لنا بالتخلص من عقدة التصامم عند الحديث عن العلمانية، كما يتيح لنا التوقف عن المراوغة والمخاتلة عند تناوله، للتمكن من مواجهة الأسئلة الفلسفية الشاقة الأسئلة القادرة في نظرنا على تحويل المفهوم إلى مجال للتفكير النقدي، للتأكد من طبيعته السياسية التاريخية، الإيجابية والنسبية في الوقت نفسه، ثم لبلورة رؤية جديدة في الموضوع.

المصادر والمراجع

- فرح أنطوان : ابن رشد وفلسفته، بيروت - دار الطليعة ١٩٨١ .

- سلامة موسى : كتاب الثورات، بيروت - دار العلم للملايين، ط ٤ ، ١٩٧٢ .

- علي عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم. بيروت - المؤسسة العربية للدراسات الرسالة ط ٥، ١٩٧٢,

- محمد ضياء الريس : الإسلام والخلافة في العصر الحديث، القاهرة - دارالتراث، ١٩٧٢ .

- محمد عمارة : الجامعة الإسلامية والفكر القومية عند مصطفى كامل. بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦ .

- عبدالله العروي : مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢ .

- محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، بيروت - دار الطليعة، ١٩٨٢ .

- سعد الدين إبراهيم (وآخرون) : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي بيروت - دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٠ .

- كمال عبداللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، دار الطليعة بيروت ١٩٩٩,

-ARKOUN (M): Pour une critique de la raison islamique Ed: Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

- ARKOUN (M): Positivisme et tradition dans une perspective islamique: Le Kémalisme, in Revue: Diogéne, N 127, 1984.

-Djaît (H): La personnalité et le devenir arabo-islamique, Ed: Seuil, Paris, 1974.

مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي الحدود والآفاق

"حين يحدث التلاعب
بالدين، يتحوّل إلى قوة سياسية مخيفة"
محمد أركون

هل نستطيع القول بأن الكتابة السياسية التي تنتج اليوم في دائرة الفكر العربي المعاصر، والتي تنحو منحى تنظيرياً، تحتمي بإطارين مرجعيين رئيسيين هما الإسلام والليبرالية؟

لانشك في أن الأمر كذلك، مع العلم أنه قد يكون بيننا خلاف في مفهوم التنظير ودرجته. كما أنه قد يصعب التدقيق النهائي في حدود مرجعية الإسلام، واتساع وعمومية دلالات الليبرالية. بالإضافة إلى وجود كتابات سياسية تدور في فلك الخطاب السياسي الإشتراكي بمختلف تياراته.

ورغم كل ذلك، هناك أمر آخر يدعم الجواب السابق، ويتعلق هذا الأخير بمجال الممارسة، ففي هذا المستوى بالذات، نلاحظ داخل أغلب أقطار الوطن العربي، نوعاً من مراوحة الخطو بين اختيارات سياسية متناقضة، فما أكثر الأنظمة السياسية التي تتشبث ببعض قواعد المعتقد الليبرالي تحت غطاء الإسلام، والأنظمة التي تمارس القهر الإجتماعي باسم العدالة الاجتماعية، إلا أن تأمل الممارسات السياسية السائدة في الوطن العربي على وجه العموم، ينبىء بوجود ثنائية فكرية مُوَجِّهَة تنعكس على الخطاب المواكب للممارسات، والمُدَعِّم لها، يتعلق الأمر في نهاية التحليل بتأويلات

مختلفة للإسلام، كما يتعلق بأشكال من الليبرالية، والليبراليات الجديدة.

إن الأمر الذي نريد أن ننطلق منه -وهو يدعم الصلاحية النسبية للجواب المذكور- هو تنامي الدعوة إلي «الحاكمية»(١) باسم الإسلام، وارتفاع شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان، داخل دائرة المعتقد الليبرالي(٢)، وذلك إزاء كل مظاهر القهر السياسي التي تهيمن بصور وأشكال مختلفة ومتفاوتة داخل كل البلاد العربية. ومعناه أننا مرة أخرى في الحالتين المذكورتين معاً، أمام المنظومة المرجعية الإسلامية، وأمام المنظومة المرجعية الليبرالية.

تعود إذن إلى مناخ الكتابة السياسية العربية المعاصرة ثنائية الإسلام والليبرالية، بعد صراعات القرن التاسع عشر، والربع الأول من القرن العشرين، في المشرق العربي، وبعد الدعوة إلى الاشتراكية، ومحاولة تعريبها وتأويلها في الخمسينات والستينات من هذا القرن، حيث انتقد النموذج السياسي الليبرالي بكثير من الشدة والحدة، وتَمَّ اعتبار الإشتراكية بمثابة بديل حاسم لتركة العصور الوسطى السياسية، وتركة الفكر البرجوازي الليبرالي.

فهل يتعلق الأمر بردة ما؟ أم أنه يتعلق في العمق بضرورة تاريخية؟

لانريد أن نساهم بصورة مباشرة في الإجابة عن هذه الأسئلة، فمازال غليانها الواقعي في عتبته القصوى، ولا ندري ماذا ستفرز الأحداث في مستقبل الأيامَ لكننا نريد المشاركة أساساً في عمليات التأصيل الفلسفي لجوانب من الصراع الذي يحتد اليوم شيئاً فشيئاً في فضاء الفكر السياسي العربي، بين ظلال معاني الثورة الإيرانية

في الواقع العربي، والدعوة الرائجة إلى الديمقراطية، باعتبار أن كلاً من الإختيارين المذكورين في نظر أصحابه يسمح أكثر من غيره بتجاوز التأخر والتبعية، ويقلص من سيادة الطغيان.

تتجه هذه المحاولة صوب كتابات سياسية قريبة العهد منا، بعضها أنتج في مطلع هذا القرن، والبعض الآخر أنتج في العقود والسنوات الأخيرة، وتحاول التفكير في مفهوم العلمانية داخل الإشكالية السياسية في العالم العربي، وذلك بغية إعادة التفكير في الزوج المفهومي **سلطة دينية/ سلطة دنيوية**، داخل دائرة تطور الكتابة السياسية العربية، وتطور الفكر النقدي في الفلسفة المعاصرة، ثم داخل دائرة أكبر هي دائرة التاريخ والسياسة.

لقد سمحت لنا متابعتنا لبعض الأدبيات التي تنشر اليوم عن الديمقراطية كمطلب سياسي تاريخي في المجتمعات العربية، ملاحظة نوع من السكوت المضروب على مبدأ العلمنة، ومفهوم العلمانية (فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية)، رغم أن هذا المبدأ يعد من المبادىء المؤسسة للإختيار الديمقراطي. ونحن نعتقد، إذا جاز لنا الحديث عن ثوابت ومتغيرات في المعتقد الليبرالي وأنماط الحكم الديمقراطي داخله، ان العلمانية ثاتب مركزي من ثوابت العمل والممارسة الديمقراطية، ولايجوز إغفاله، أو السكوت عنه بأي حال من الأحوال ليظل السياسي معادلاً للتاريخي والنسبي، ولنتمكن فعلاً من إعادة إنتاج المفاهيم السياسية في إطار الوعي بالأوّلي والثانوي داخل بنية المفهوم، بالإضافة إلى متطلبات اليقظة التاريخية التي تعلمنا -في حالة أوضاع الوطن العربي اليوم- ضرورة التأويل الذي يراعي شروط المواجهة النقدية للذاكرة اللاهوتية التي ما فتئت تشل أدمغتنا، وتفتك بضمائرنا.

نريد في إطار الوعي الحداثي المقتنع بأهمية فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، داخل دائرة التفكير في الديمقراطية كممارسة سياسية عقلانية، إبراز حدود وآفاق التنظيرات التي أنتجت عنها في الخطاب السياسي العربي المعاصر. كما نريد الدفاع عن راهنيتها داخل دائرة التفكير في مطلب الديمقراطية، كوسيلة لمواجهة التصورات السياسية اللاهوتية، وشعارات التّزمّت الديني، وكذلك شعارات تجدد الدعوة إلى الديمقراطية المراوغة والمهادنة -مرة أخرى- لمبدأ الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية في دائرة العمل السياسي.

لابد من التنبيه في هذا السياق إلى أننا لانريد أن يفهم من كلامنا، أي عودة إلى مبدأ استعارة النماذج السياسية، نقل المفاهيم والشعارات السياسية، فنحن لانؤمن بجدوى النقل الناسخ والمقلِّد، بقدر ما نؤمن بأن تداول التجارب التاريخية والمفاهيم السياسية في إطار تاريخي نقدي، يراعي القواعد والأصول التي تعتمدها المنظومات النظرية، ويساهم في إعادة إنتاجها وتدعيمها حسب مقتضيات ومتطلبات الأوضاع السياسية التاريخية المتغيرة، هو واحد من السبل التي تحطم وثن الخصوصية، وهو واحد من السبل التي تكسر وثوقية الكونية الجاهزة والساذجة. ومعنى هذا أننا عندما نتحدث عن قناعتنا المبدئية بلزوم فك الارتباط بين المقدس والدنيوي في المجال السياسي، فإننا نتحدث بالضرورة عن لزوم إنجاز الاجتهادات القادرة على استيعاب الموضوع في دائرة جدلياته التاريخية والنظرية.

يعرف المهتمون بالفكر العربي المعاصر مركزية المسألة السياسية داخل هذا الفكر، كما يعرف هؤلاء أيضاً أن مفهوم العلمنة كان من

بين المفاهيم الأساسية التي تمت معالجتها في دائرة الكتابة السياسية العربية في نهاية القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين. لكن صيرورة الأفكار السياسية داخل الفكر العربي، في إطار مناخ الهيمنة الاستعمارية وتوابعها التاريخية، في المراحل الأولى للإستقلال الشكلي، الذي حصل في أغلب البلاد العربية في منتصف هذا القرن، ولّد أنماطاً فكرية مركبة ومتناقضة، عكست متغيرات الصراع الداخلي على السلطة، والصراع الخارجي المرتبط بتقسيم العالم بين المعسكرين الكبيرين، مما أفرز أيديولوجية مطابقة لزمن لم تتمكن من معرفته تمام المعرفة، فترتب عن كل ذلك مفارقات فكرية وتاريخية مازلنا نعاني منها على جميع الأصعدة والمستويات وَلْيُحَلِّل المُحَلِّلُون.

طرحت إذن مسألة طبيعة السلطة السياسية في بدايات تبلور الأيديولوجية العربية المعاصرة، ونشأ في سياق هذا الطرح جدل سياسي قوي، ربط بكثير من الوعي بين سيادة الإستبداد، وبين وصاية الدين على الدولة، ومعضلة التأخر التاريخي. وتمت معالجة هذه القضايا انطلاقاً من ملابسات نظرية وتاريخية محددة، مما أضفى عليها قوة تتجاوز دعاوى النقل والتقليد، وتفسح المجال لجدل سياسي تاريخي، منفتح على زمانية متسعة، وفكر لم تعد تؤطره حدود الجغرافيا، ما دامت دائرة الصراع التاريخي قد اتسعت وتداخلت، وانطلق في إطارها سعي لمجابهة وعي الذات بوعي الآخر والآخرين.

يتعلق الأمر في سياق الموضوع الذي نتجه صوبه، بموقفين هامين في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، نقصد بذلك جدال محمد عبده (١٩٠٥-١٨٤٩) مع فرح أنطون (١٩٢٢-١٨٤٧)،

على صفحات مجلة «الجامعة»(٣) و«المنار»(٤)، حول «مسألة الإضطهاد في الإسلام والمسيحية»(٥)، ثم كتاب «الإسلام وأصول الحكم»(٦) لعلي عبد الرازق، وهو الكتاب الذي أعاد فيه صاحبه قراءة جوانب من تاريخ الممارسة السياسية الإسلامية، من أجل التفكير في علاقة الديني بالسياسي، علاقة الإسلام بالخلافة والسلطنات التي تشكلت في التاريخ الإسلامي.

وقبل مباشرة تقديم ومناقشة الأطروحات الأساسية لهذين الموقفين من مسألة العلمنة، ومعرفة امتدادات وآفاق تلك الأطروحات في جدل السياسة العربية اليوم، نريد أن نشير إلى أن النصوص التي أنتجتها المعارك والإجتهادات المذكورة آنفاً، تعد في نظرنا من النصوص الهامة في الفكر السياسي العربي المعاصر، ففي متن هذه النصوص، نلاحظ تبلور كتابة سياسية متفتحة على الذات، ومستلهمة لتجارب الآخرين، وهو الأمر الذي يمنحها جدارة تاريخية ويدفعنا إلى مراجعتها للتمكن من بناء ما يساهم في تجاوزها بتطويرها وتطوير أسئلتها ونتائجها.

لا نشعر بأي مبالغة عندما ننعت النصوص السابقة بكونها نصوصاً مفردة، وقد كتبت ضدها نصوص متعددة في زمنها، وفي زمننا(٧) إما بصورة مباشرة، أو بصورة غير مباشرة، رغم أن الواقع والوقائع والممارسات السياسية تجاوبت إلى حد كبير مع روحها العامة، وذلك رغم كل أشكال الردة والإرتداد، ومظاهر الخلط والإزدواجية، والتوظيف السياسي المتواصل للدين، وغير ذلك من الظواهر التي تطفو فوق سطح كثير من مظاهر الممارسة السياسية في العالم العربي.

اللحظة الأولى : دولة الإسلام ودولة العلم والمدنية

في بداية إعادة ترتيبنا لعناصر الجدال الذي دار بين محمد عبده وفرح أنطون، حول مسألة التأخر في العالم الإسلامي، وعلاقتها بالدعوة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، نريد أن نشير إلى بعض المعطيات الفكرية العامة التي وجهت مشروع الإصلاح السياسي السلفي، كما بلورته كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

لقد اعتبر الأفغاني ومحمد عبده أن القوة السياسية القادرة على مساعدة المسلمين في معركة مواجهة الخطر الصليبي الجديد «النصرانية» و «الغزو الخارجي» تكمن في اتحادهم. وفي هذا الإطار أسّسا معاً «العروة الوثقى»(٨)، وداخل نفس الإطار أيضاً فكرا في مشروع «الجامعة الإسلامية»(٩)، باعتبارها البديل الذي يكفل لهم القوة ويحقق التقدم. إن مواجهة مختلف مظاهر الانحطاط والتأخر في نظرهما تتم بواسطة العودة إلى الإسلام في منابعه الأولى، وأصوله الموحى بها. أما الاستفادة من تاريخه الأول وبداياته قبل ظهور الخلاف، فإنه يعد السبيل الأوحد لإعادة بناء الأمجاد القديمة، المتجلية في الدولة الإسلامية القوية.

إن القضية الأساسية المتضمنة في هذا التصور العام هي محورة الإصلاح السياسي داخل دائرة «بعث الإسلام».

وإذا كانت النخبة المثقفة في العالم العربي والإسلامي في نهايات القرن التاسع عشر، تشترك في الإعتقاد بواقع التأخر والجمود والإنحطاط، فإنها لم تكن تفكر بطريقة واحدة في كيفيات تجاوزه، ولهذه المسألة بكل تأكيد مبرراتها وشروطها ونتائجها في الفكر وفي التاريخ.

لقد اعتقد مثقفون آخرون -عاصروا أقطاب السلفية الأول- كما اعتقد بعض القادة السياسيين، أن إلغاء التأخر لا يتم إلا بتأسيس دولة «التنظيمات»، دولة النظام، «إصلاح الجيش والتعليم ونظام جباية الضرائب»(١٠). والنموذج الذي كان يقف خلف هذا التصور ابتداء من القرن ١٩م هو دولة الغرب القوية الليبرالية (الدولة الوطنية)، ومعناه أن هؤلاء قد اختاروا خلافاً لما رأينا سابقاً، اختاروا المشاركة في إعادة إنتاج تجارب سياسية تاريخية تنتمي إلى زمنهم، أو إلى زمن قريب من زمنهم.

أما في المستوى الفكري فقد تم إعتبار أن الإختيار الثاني لايتم إلا بالإستعانة بالإيديولوجية التي واكبت الدولة الجديدة في أوروبا، ومن هنا فإنه لا يمكن تجاوز التأخر بالإلتفات إلى النموذج التاريخي الإسلامي، (وهو نموذج ديني، غالباً ما يعزل في الخطاب السلفي عن تاريخيته، ويقدم في صورته المعيارية الأولى، ذات الطابع اللازماني)، بل يجب الإستفادة من كل ما وقع في أوروبا في سياق تجاوزها لعصورها الوسطى، وبنائها المتواصل لنهضة بلا حدود، النهضة الأولى (عصر النهضة الأوروبية ابتداء من القرن ١٦م)، النهضة الثانية (الثورة الفرنسية في القرن ١٨م والثورة الصناعية ابتداء من القرن ١٩م)، النهضة الثالثة (الثورة التكنولوجية وفتوحاتها المتواصلة)، ثم تباشير التحولات الكبرى التي يعرفها حقل العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة في مجال معرفة الإنسان والطبيعة والتاريخ، بالإضافة إلى المكتسبات النقدية التي يرسخها باستمرار درس الابستمولوجيا في مختلف العلوم، وفي سياق تطور الخطاب الفلسفي النقديَ داخل نفس الإختيار الإصلاحي اعتبرت المسلمات الليبرالية في السياسة والاقتصاد، والمبادىء النظرية الكبرى الناظمة

لدروس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بمثابة اختيارات أساسية في كل نهضة مرتقبة أو مأمولة.

من هنا دفاع فرح أنطون، وهو من مؤسسي الاختيار الليبرالي الرديكالي في الخطاب السياسي العربي المعاصر، على ضرورة العلمنة باعتبارها جزءاً من اختيارات النهضة الأوروبية، في المجال السياسي، وباعتبارها أيضاً متى تحققت وسيلة الوسائل التي تكفل التسامح وحرية الفكر والعقيدة، وتتيح للفرد كرامة وكمالاً لا مثيل لهما(١١).

لقد استعاد فرح أنطون في حواره مع محمد عبده على صفحات «الجامعة» و«المنار»، حول موضوع يتعلق بتاريخ الإسلام والمسيحية، أغلب الأطروحات النظرية التي تبلورت في سياق الفلسفة السياسية الحديثة حول العلمانية، وأهم المبادىء المؤسسة لفلسفة الأنوار(١٢).

دافع فرح على مبدأ الحرية في مجال الفكر والعقيدة، كما طالب بالمساواة، ودافع على ضرورة الفصل بين متطلبات الدين ومتطلبات الدنيا، بالإضافة إلى تلويحه بشعارات التسامح والمواطنة. وقد استعاد في مقالاته وردوده على محمد عبده، أطروحات فلسفة الأنوار بكثير من الفهم والشفافية، بالإضافة إلى الحماسة الوضعية(١٣) التي كانت تطغى على خطابه، وتجعل دعوته العلمانية تندرج في إطار رؤية دنيوية خالصة(١٤). وبمقابل حماسة فرح الأنوارية، عمل الشيخ محمد عبده في ردوده على استدعاء المبررات الدينية القطعية، والمبررات الميتافيزيقية ذات المرتكز اللاهوتي(١٥)، ليدافع عن خصوصية التجربة الإسلامية، ويقارع في الوقت نفسه بأسلحة كلامية عتيقة، المبادىء الفلسفية التاريخية

والنسبية التي كانت تؤطر وجهة نظر فرح أنطون، بل أكثر من ذلك استعمل محمد عبده في جداله مع فرح أكثر من طريق للتمكن من دحض أطروحاته، فأعاد قراءة تاريخ أوروبا المسيحية بمرجعية عقلانية، رغم أنه لا يستعمل المرجعية نفسها عند حديثه عن تاريخ الإسلام. وإذا كانت هذه الإزدواجية غير غريبة عن مناخ السجال الإيديولوجي، حيث يكون الخصم مضطراً لاستعمال الحجة ونقيضها من أجل تقويض دعاوي وحجج خصومه، فإن شيخنا قد مارسها ليبرز بواسطتها قيمة وقوة رفضه للمنزع العلماني في الفكر وفي السياسة، في العالم العربي الإسلامي.

يمكن أن نلاحظ أيضاً في مستوى الخطاب دائما، أن جدل فرح أنطون ومحمد عبده امتاز بالتفكير الشمولي في المشكلة موضوع ومحور الجدال، كما امتاز بمزاوجة السياسة بالتاريخ، والسياسة بميتافيزيقا المعتقد الديني، بدون أن يتناسى ظرفية المشكل(١٦)، وأفقه الفكري والتاريخي العام، وهو ما سمح بتطور الجدال بين المصلحين، وانتقاله من مقالة «الاضطهاد في الإسلام والمسيحية»، إلى العلمانية، إلى التفكير في إشكالية النهضة العربية ومشروع التقدم في العالم الإسلامي(١٧).

أما الخلاصة الأساسية لهذا الجدال، فتتجلى في المعالجة المباشرة والصريحة لمسألة العلمنة في الخطاب العربي المعاصر، رغم أن ملابساتها الظرفية، كانت تتعلق باتخاذ موقف من مشروع «الجامعة الإسلامية» ، الذي كان يتردد في الأدبيات الأفغانية والأدبية السلفية عموماً. إلا أن طبيعة المعالجة النظرية التي أنجزت في هذا السياق، ولّدت نصوصاً ودعاوى ومبررات وحجج، رسمت الملامح العامة لاختيارين فكريين متناقضين، الإختيار السلفي، والاختيار الليبرالي.

ورغم أن الدعوة والخطاب لم تتم العودة إليهما في سياق تطوري لاحقاً، فقد أثّرا بقوة على تدشين مناخ من الجدل السياسي، مناخ لم يقارب موضوع العلمنة ومفهومها من الزاوية نفسها، بل حاول مقاربتها من منظور تاريخي عام، منظور الإسلام وأصول الحكم، وهو ما يشكل اللحظة الثانية في استعراضنا التاريخي والأولي في هذا البحث.

اللحظة الثانية : نحو تأريخ وضعي للسلطة السياسية في الإسلام

بعد ربع قرن من جدل فرح أنطون ومحمد عبده حول العلمانية، حيث أبرز الأول منهما ضرورتها للتقدم، وبين الثاني خطورتها على الإسلام. أصدر علي عبد الرازق (١٩٦٦-١٨٨٨) نصه الشهير، «الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٥ , ورغم أن هذا النص يعرض موقفاً نقدياً من مسألة إحياء الخلافة الإسلامية، فإنه في اعتقادنا يعتبر امتداداً لجدل اللحظة الأولى من بحثنا، رغم طابعه التاريخي العام(١٨). إنه يدعم مناخ المنزع الليبرالي الذي بلورته كتابات عاصرته، وتمت بطريقتها الخاصة جوانب من المعتقد السياسي الليبرالي في بدايات القرن العشرين، وفي مصر بالدرجة الأولى. ونقصد بذلك كتابات لطفي السيد، ثم كتابات طه حسين الأولى، وكتابات إسماعيل مظهر وسلامة موسى(١٩). . . إلخ.

يعالج النص موضوع الخلافة، أصلها وتطورها، وعند عرضه لتطور أصول الحكم في الإسلام، يقيم تمييزاً فاصلاً بين النبوة والممارسة السياسية، ويدافع على ضرورة الإحتكام في مجال السياسة إلى ما يسميه بعبارة قوية وواضحة «**أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة**».

يستطيع قارىء نص «الإسلام وأصول الحكم» أن يتبين أنه يرد بصورة غير مباشرة على الأطروحات التي بلورها محمد عبده في جداله مع فرح أنطون، ومعناه أن نص علي عبد الرازق يُتمِّم جدل اللحظة الأولى بطريقته الخاصة. يدافع علي عبد الرازق بوضوح كبير على دنيوية وتاريخية الفعل السياسي في الإسلام، كما يدافع على ضرورة المشاركة في إنجازه بدون الإلتفات إلى العقيدة الدينية، وفي هذا الإطار يبرز الكاتب أن شرعية الخلفاء الذين تعاقبوا على دولة الإسلام بمن فيهم الخلفاء الأول كانت نسبية، وقد وجد دائماً من يعارضها. إن معاينة مختلف تجارب ومراحل الحكم في الإسلام كما تبلورت في التاريخ الحي لا علاقة لها بالرسالة السماوية في أبعادها العقدية والأخلاقية.

لقد تميز نص «الإسلام وأصول الحكم» في نظرنا بحس تاريخي لم تتمكن من تجاوزه لا كتب المتقدين، ولا المحاكمة التي أخرجت مؤلفه من زمرة العلماء، وأوقفته عن ممارسة القضاء(٢٠).

يستدعي علي عبد الرازق شواهد تاريخية متعددة، من تاريخ الإسلام الحدثي السياسي، والفكري العقائدي، ليثبت أن الخلافة والإمامة والملك والسلطنة أمور دنيوية، وهو بهذا الإستدعاء يصوغ أطروحة هامة يتجاوز في صياغتها التناول الكلامي، والمنظور الفقهي، والتأريخ التمجيدي، ليقوم بجهد هام في باب ما يمكن أن نسميه تأصيل النظر السياسي العربي، في موضوع محاط بكثير من الإلتباس التاريخي والسياسي والديني.

وإذا كان من المؤكد أن نص علي عبد الرازق لايمكن فهمه إلا بربطه بملابسات وأحداث سياسية رئيسية، من قبيل موقف مصطفى كمال أتاتورك من تجربة الخلافة الإسلامية، وتأسيسه سنة ١٩٢٤

للجمهورية التركية العلمانية، ثم ظهور جمعيات تدعو إلى مؤتمر للخلافة، أبرزها جمعية الخلافة التي ظهرت في مصر، والتي كانت ترشح الملك فؤاد لهذا المنصب، ومنها كذلك أن علي عبد الرازق كتب هذا الكتاب في إطار المنظور السياسي لحزب الأحرار الدستوريين، فإننا نعتقد أن هذه المعطيات الواقعية رغم كونها تشكل أداة مساعدة في تفسير بعض آرائه، لاتمنعه من امتلاك حضور قوي الآن في الوطن العربي ، فهو يتمم كثيرالله من أحاديثنا اليوم عن الديمقراطية ، ويقف ليواجه المبشرين الجدد بـ« كونية الإمام» و«جاهلية القرن العشرين».

إن ظرفية نص «الإسلام وأصول الحكم» تفيد في التأريخ له، لكن قيمة معطيات هذه الظرفية تتقلص عندما نشعر بأنه نص لم يتم تجاوزه، في مستوى التنظير السياسي، عند كتابة تاريخ الخلافة الإسلامية من زاوية الدفاع عن العلمانية، أي الدفاع عن دنيوية الممارسة السياسية الإسلامية، «فالخلافة في نظر علي عبد الرازق ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين»(٢١).

عرف الفكر السياسي العربي المعاصر إذن، قبل نصف قرن من الزمان سعياً نظرياً جاداً لدعم الإختيار العلماني، وتبرير ضرورته،

استناداً إلى التجربة التاريخية الإسلامية. وقد عكست الليبرالية العربية -رغم أشكال المحاصرة العنيدة التي تعرضت لها- دفاعاً بطولياً عن هذا المطلب (حماسة فرح البروميثية، ورجحان كثير من جوانب البرهنة التاريخية لعلي عبد الرازق). وذلك رغم كل ما يمكن أن يقال اليوم عن حماسة فرح ومعطيات التاريخ في نص عبد الرازق، وذلك بحكم التطور النسبي الحاصل في بنية الفكر العربي، والمتمثل على وجه الخصوص في مجال دراسة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط.

وقبل أن ننتقل إلى التفكر في مسألة العلمانية كما تصوغها الإجتهادات الفلسفية الراهنة في الوطن العربي، نريد أن نفسر أولاً الإطار العام الذي اندرجت في سياقه لحظة جدال فرح أنطون مع محمد عبده، ولحظة «الإسلام وأصول الحكم»، وذلك مساهمة منا في تتميم هذه النصوص، ومحاولة إغنائها في ضوء المستجدات التاريخية والفلسفية والسياسية التي تدفعنا اليوم إلى استبعادها باستعادتها، وإعادة التفكير فيها على ضوء أسئلتنا الجديدة، من أجل مزيد من إبراز أهمية المبدأ الذي يعترف بأن ممارسة السلطة فعل تاريخي بشري نسبي قابل للتطوير والتغيير، وقابل داخل إطار نفس المبادىء لابتكار ما لم يبتكر بعد، وهو ما يعني رفض سلطة إرادة الأرض التي طالما نُسِبَتْ ومازالت تُنْسَب إلى إرادة السماء.

عكست النصوص التي قدمنا بصورة مختزلة طموحاً علمانياً بارزاً، وهو طموح يعبّر عن مواجهة أصحابه لتجارب تاريخية ونماذج نظرية محددة.

ولاشك في أن كتابة فرح أنطون وعلي عبد الرازق تقدم لنا نماذج لكتابة سياسية في زمن اتسعت أبعاده وحدوده، فلايمكن

الفصل بين كتابة فرح والمنظومة المرجعية الليبرالية في بعدها الحداثي الأنواري، ولا بين كتابة فرح ومناخ الهيمنة الإمبريالية، كما لايمكن فصلها عن صراع الأقليات العربية المسيحية في الشام في نهاية القرن التاسع عشر.

إلا أن هذا المعطى الأخير -مسألة صراع الأقليات في الشام الكبرى ومصر- لايمكن أن يكون في نظرنا مؤشراً كافياً لفهم آلية الدفاع عن فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية في المشرق العربي.

إن المسألة الأساسية التي تهمنا في سياق هذا التحليل، هي إبراز محدودية النموذج النظري المرجعي المستخدم في معالجة فرح لمسألة الفصل بين السلطتين السياسية والدينية، وعلي بعد الرازق في دفاعه عن دنيوية الخلافة والملك في الإسلام.

ولا نقصد بالمحدودية هنا التقليل من قيمة هذه النصوص، أو التقليل من أهمية الآفاق السياسية التي افتتحتها في باب الكتابة السياسية العربية، إننا نفكر في المحدودية في بعدها التاريخي الموضوعي، لنتمكن من رؤية نتائجها وآفاق هذه النتائج داخل دائرة الشروط التي مكنتها من البروز، ثم ساعدت لاحقاً على تهميشها، وتقليص عمق تغلغلها في الكتابة السياسية العربية، في الزمن الذي تلاها نحن نفكر في الحدود إذن لنتمكن من اختراقها ولتُعيننَا أيضاً على إعادة التفكير في آثارها، في إطار الوعي الشامل بالمستجدات السياسية والتاريخية، التي ستشكل بدون شك حدود تأملاتنا الراهنة، خاصة ونحن نفكر في العلمانية داخل فضاء التفكير في المجال السياسي العربي، وفي إطار التفكير أيضاً في معضلة التحول الديمقراطي المعاق في وطننا الكبير.

أما العناصر النظرية والتاريخية التي تشكل إطار حدود تأمل اللحظتين السابقتين في بحثنا، فيمكن إرجاعها إلى نموذجين اثنين : النموذج السياسي الليبرالي، والتجربة السياسية الكمالية.

أ - الليبرالية

يستخدم فرح أنطون في جداله مع محمد عبده مسلمات عصر التنوير الأوروبية، ويركز على أوليات الليبرالية في السياسة. فهو يدافع عن الحكم المدني، والتسامح، والضمير الذي تغنيه التجربة، ثم السعادة كغاية لكل أعمالنا(٢٣)، وهو يستعمل هذه المفاهيم في إطار الاعتقاد بحتمية التقدم. وتدفعه الحماسة الوضعية إلى رفض الدين باعتباره طفوله البشرية، ويصوغ أثناء هذه الحماسة عقيدة مطلقة بديلة لعقيدة السماء. كما أن هذه الحماسة هي التي توجه بإيقاع أقلّ صخباً اجتهادات علي عبد الرازق في سرده واستعراضه وبصورة تأريخية وضعية لمظاهر من تاريخ تطور الحكم وأصوله في الإسلام(٢٤).

لقد كان فرح أنطون على بينة من أهم مبادىء فلسفة الأنوار، لكنه لم يستطع أن يتأملها في بعدها التاريخي بحكم ظروف تكوينه الخاصة، وبحكم ملابسات زمن التوسع الامبريالي، التي عمقت أحوال التأخر، وحدت من إمكانية القدرة على ابتكار الحلول التاريخية المستقلة والمطابقة لبنياتها الاجتماعية والاقتصادية، لتسمح بانتعاش على بينة من الانتقائية في الفكر، والتبعية في الواقع، وهما الاختياران اللذان أفرزتهما مقتضيات التغلغل والغزو الاستعماري في المجتمع العربي.

إن المرجعية الليبرالية في خطاب فرح على وجه الخصوص، لا تتمتع بأكثر من امتياز درجة من التجاوب، والفهم، والاقتناع الذاتي، إنها لا تتأسس فلسفيا بقدر ما يتم التسليم بها في دائرة الكفاح الأيديولوجي المناهض للدعوة السلفية، واختياراتها القائمة على ربط التقدم بالعودة إلى أصول الدين وتجارب الأوائل.

يتعلم فرح من أوجست كونت، بتوسط رينان، أن الدين طفولة البشرية(٢٥)، وأن التقدم في الحاضر والمستقبل يعبران عن رشد البشرية وطموحاتها في السيطرة على الطبيعة، وتسخيرها لمصلحة الإنسان. لهذا يحتد النقاش، ولا يترك الفرصة للتساؤل الحر، فتغيب أسئلة التأصيل الفلسفي، وتحضر بدلها حماسة الدعوة التي تكتفي بالنقل والانتقاء، وينتج عن ذلك هشاشة النص السياسي العربي فلسفياً، رغم انتفاخه الخطابي عند النظر إليه من زاوية القول الأيديولوجي.

نستطيع أن نقول إذن إن مناظرة فرح أنطون مع محمد عبده، قد أدخلت إلى الفكر العربي المعاصر، مفهوم الخلاص الأنواري الوضعي، الذي يسعى لتجاوز الخلاص المسيحي الأخروي، بل لنقل الخلاص الديني على وجه العموم(٢٦)، لكنها لم تفكر -بحكم حماساتها النضالية - في حدود مفهوم الخلاص ذاته، إنها لم تفكر في الزوج المفهومي دين / دنيا، لقد ألْهَبَتْ بعضاً من الحماس في دائرة المتعلمين في زمنها، لكنها لم تُؤَسس النظر، ولهذا الأمر بدون شك عواقبه في حقل الممارسة النظرية السياسية في الوطن العربي.

ب- التجربة الكمالية

إن الفكرة المحورية التي توجه نص «الإسلام وأصول الحكم»، والتي يمكن إعادة صياغتها في الدفاع عن دنيوية السياسة (دنيوية الخلافة الإسلامية وتميز ممارساتها عن مبادىء الرسالة الدينية)، ترتبط بالنموذج النظري الليبرالي، وهي تستلهمه في روحه العامة، تستلهمه في منطق التحليل التاريخي المنجز في النص، وتستلهمه بالإحالة إلى مؤسسي الليبرالية في مجال السياسة(٢٧).

نحن نعتقد أن التجربة الكمالية، والتحولات الواقعية في التاريخ العربي المعاصر، (إضافة إلى النموذج النظري الليبرالي) تتيح لنا فهماً جيداً لهذا النص، فما أكثر المصلحين السياسيين العرب الذين استلهموا بصورة مباشرة، أو غير مباشرة التجربة التركية، تجربة مصطفى كمال أتاتورك (١٩٣٨-١٨٨١)، نذكر منهم على سبيل المثال لطفي السيد وسلامة موسى. ومن المؤكد أن هذا الأخير كان معجباً بشكل كبير بالإنقطاع التاريخي الكبير الذي أحدثه مصطفى كمال في تاريخ تركيا المعاصرة ابتداء من سنة ١٩٢٤(٢٨).

«وإنه لمن الممتع والمفيد جداً، أن نطيل التأمل في هذه التجربة التي جرت كلياً في أرض الإسلام، وفي إطار ثقافي وديني إسلامي بحت»(٢٩). نستعيد في السياق نفسه جملة أركون السابقة لندعّمها، وذلك لاعتقادنا بأن درس الكمالية في السياسة(٣٠) من الدروس التي يجب أن نتعلم منها. ففي هذه التجربة القريبة جداً من تاريخنا، ومناخنا النظري، كثير من فتنة الانقطاع، وتدشين المغامرة، القطيعة، الثورة، وإرادة القوة، صناعة التاريخ، النّيْل من

المناخ السيميائي لشعب وتاريخ ونظرَ ما أكثر ما قرأنا في الأدبيات السياسية العربية عن الثورة، والتغيير الجذري، لكننا نادراً ما نعثر على متابعة تاريخية ونقدية لتجارب تاريخية سياسية قريبة منا، لكي نتمكن من الإستعانة بالتاريخ عن التاريخ وبالسياسة عن السياسة، ولعل هذه المسألة ماتزال مطلوبة في مجال تطوير الفكر السياسي العربي.

لا نريد، أن تتداعى المعاني أمامنا، فنقول متابعين، إن نص علي عبد الرازق يدافع عن نص الثورة المكتوب بالفعل، الإنقطاع الذي أحدثته الكمالية، ثم رفض مبدأ تنصيب الملك فؤاد، وغير الملك فؤاد خليفة على المسلمين، ومعناه أننا أمام تصور يدعم مبدأ الحكم القائم على اختيار سياسي وضعي وعلماني، يسلم بضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، إنه يرفض أن تُوجَّه السطة الزمنية من طرف السلطة الروحية، فلا خلافة، ولا إمامة ولا سلطنة في مجال السياسي، ذلك أن السلاطين اعتبروا «أنفسهم حراساً أمناء للدين ومحاربين للبدع»(٣١).

تؤطر الكمالية كانقطاع سياسي تاريخي، مناخ التفكير العلماني في الفكر السياسي العربي المعاصر، وهي تؤطره ضمن معطيات التأثير المباشر، والتأثير القريب، وإيحاءات التأثير. فقد حملت تركيا في تاريخها المعاصر نهاية امبراطورية تاريخية كبيرة، امبراطورية سادت في مناخ هيمنة ابستمي ديني عميق الجذور، ثم إنها تطلعت في أفق تاريخي يمتاز بصعود القوة الأوروبية واكتساحها للجغرافية القريبة منها، المحيطة بها، تطلعت إلى إنجاز تاريخ مغاير، تاريخ يرغب في الإندراج في تاريخ القوة الأوروبية الصاعدة، رغم الملابسات التاريخية، والمجتمعية، والسياسة، والذهنية التي أطرتها

داخلياً ورغم كل ذلك فقد كان لفعلها مفعول قوي في التاريخ الإسلامي المعاصر. وهي في سياق موضوعنا تقف علامة تاريخية وراء نص يتواقت معها في الصدور، ويرسم بجوارها وبوحي منها، وبوحي يتجاوزها ويتخلف عنها أفقاً تأريخياً نظرياً جديداً، في باب الموقف من مؤسسة السلطة وتاريخها في الإسلام، حيث عمل النص المذكور لأول مرة في الفكر العربي المعاصر، على بناء حفريات نقدية في مجال الفكر والممارسة السياسية في تاريخ الإسلام.

نعود بعد عرضنا لحدود «العلمانية» في الخطاب السياسي العربي المعاصر، إلى منطلقات هذا البحث، فكيف نواجه ردود الفعل التي تنشأ اليوم رافضة مساعي البحث في سبل ووسائل فك الارتباط بين السياسي والمقدس؟

كيف نواجه الإختيار السياسي الرافض لمبدأ العلمنة، وهو الاختيار الذي يستدعي أطروحات محمد عبده، بتوسط آراء رشيد رضا، ويُردد دعاوى «الثورة الإيرانية»؟ ثم كيف نواصل الحديث في أفق الإختيار الديمقراطي المؤمن بالتعدد والاختلاف عن مطلب العلمنة، نُعلِنُه أولاً، ثم نفكر فيه ثانياً؟ بل كيف يمكننا إعادة بناء إشكالية العلمانية في الفكر العربي بالصورة التي تحقق لنا تجاوز مجرد الدفاع عن مفهوم مكتمل، من أجل المشاركة في إعادة تأسيسه في ضوء أسئلتنا الجديدة، أسئلة السياسة والفلسفة والتاريخ؟

كيف نعيد التفكير في سؤال العلمانية بالصورة التي تجعله ينفتح على الإشكالية الكبرى في تاريخنا السياسي المعاصر، نقصد بذلك إشكالية استيعاب مقدمات الحداثة السياسية بإعادة بنائها وتركيبها في ضوء معطيات حاضرنا وتاريخنا؟

تتعلق الأسئلة المذكورة بجانب من جوانب السجال السياسي في الفكر العربي المعاصر، ونحن عندما نطرحها فإننا نرمي من وراء ذلك أولاً وقبل كل شيء إعادة التفكير في علاقة السياسي بالديني، في سياق الصراع السياسي داخل مجتمعاتنا، وفي إطار مواكبة المتغيرات السياسية والتاريخية والفلسفية، التي تحتم مراجعة متواصلة للمفاهيم، وتأسيساً متواصلاً للفرضيات والمبادىء العامة، لمواجهة حماس الوثوقية الذي يغشى الأبصار.

نحن نعتقد بناء على القناعة السابقة، أن نموذج العلمنة الليبرالي الوضعي لايصلح لحل كل المشكلات التي تراكمت بعد ممارسته وتدعيمه، وتطويره أيضاً في أفق الفلسفة الماركسية منذ القرن التاسع عشر في أوروبا، وفي مناطق أخرى من العالم. لم يعد الخلاص الذي بشرت به الأنوار ممكناً، فما زالت البشرية تصنع أغلالها، بصور وأشكال متعددة. كما أن كل الثورات الدينية التي تحققت لم تتمكن من تحويل الأرض إلى جنة سابقة على «جنة السماء».

ومعنى هذا أن العلمنة التي تعتمد مبدأ النقد، وتشكل رغبة في تعقل شروط السلطة في المجتمع، مع توجه عام يتوخى تأسيس المجال السياسي كمجال معرفي مستقل عن الإفتراضات الإيمانية الغيبية، تعتبر مطلباً سياسياً تاريخياً ملحاً بالنسبة لواقع صراعات السلطة في العالم العربي. أما الوعي بدلالتها الفلسفية والتاريخية فإنه في نظرنا يدعم المسعى الديمقراطي، ويساهم في تأصيل معاني الديمقراطية بالتفكير في طبيعة الدولة، أسسها ومقوماتها، من أجل أن نتمكن من بناء فلسفة سياسية مطابقة لطموحاتنا في فهم وتعقل المجال السياسي في واقعنا، وهو ما يعني

السير في طريق نفي المفارقات التي يكرسها الفكر السياسي العربي بإغفاله مبدأ مقاربة القضايا السياسية في جذورها وضمن شروطها الخاصة والعامة(٣٢).

عندما نقر براهنية المطلب العلماني في أفق المناخ السياسي السائد اليوم في العالم العربي، فإننا لا نُلَوِّح بشعار مستنفذ القيمة، كما قد يتبادر إلى ذهن البعض، ذلك أن متابعتنا للأدبيات السياسية التي تملأ فضاء النظر العربي، في الفلسفة والسياسة، وفي لافتات وبرامج الأنظمة السياسية السائدة، هو الذي يمنحنا مبرر إطلاق الإقرار السابق(٣٣).

إن مراجعة الكتابات السياسية والإيديولوجية والفلسفية التي تتناول اليوم مسألة الدعوة العلمانية، ومفهوم العلمانية تبرز أن تحولاً نوعياً حصل في معالجة هذه القضية، في دائرة الوعي السياسي العربي المعاصر. وهذا أمر يعزز في نظرنا تاريخية المفهوم، ويوسع مقاصده ومراميه، ليخلصه من النظرة القطعية التي حددت ملامحه الأولى(٣٤)، المشكَّلة إبان تبلوره في أزمنة الصراع بين الكنيسة والدولة الحديثة في التاريخ الأوروبي الحديث. بالإضافة إلى ذلك، نُلاحظ أن المحاولات النظرية التي تناولت هذا المفهوم من جديد في الفكر العربي، حاولت إعادة إنتاجه في ضوء متغيرات تاريخية وفلسفية جديدة، وهو ما يعني إكتساب المفهوم لقوة نظرية جديدة، ستهبه إمكانية تملك معطيات سياسية وتاريخية لم تكن واردة في حال تأسيسه الأول كما ستتيح له توسيع دائرة إجرائيته.

ولن نقوم في هذا المستوى من البحث بحصر كل ما كتب ويكتب عن العلمانية في المشرق والمغرب العربي، فهذا أمر عسير المنال، إننا سنكتفي بتقديم مساهمة محمد أركون كمثال علي

التجديد النوعي المتمثل في مساعي التأصيل الفلسفي الذي حصل في معالجة هذا المفهوم، مع العلم أننا سنلجأ أثناء عرض ومناقشة هذا الموقف إلى تقديم إشارات تحيل إلي مساهمات أخرى، نعتقد أنها تعزز بكثير من القوة والجدارة النقاش السياسي الديمقراطي والعلماني الدائر اليوم في الخطاب السياسي العربي.

اللحظة الثالثة : نحو إعادة بناء مفهوم العلمانية

1 – لابد من الإشارة في البداية إلى أن مساهمة محمد أركون التي نريد تقديمها كنموذج للمعالجة الجديدة لمسألة العلمانية في الفكر السياسي العربي، تدخل في دائرة أفق فلسفي تاريخي جديد، أفق يساهم فيه بالإضافة إلى محمد أركون باحثون ومثقفون آخرون يتنفسون داخل نفس المناخ الفكري، ويتسلحون بنفس الآليات المعرفية والتاريخية، ويتعلق الأمر على سبيل المثال لا الحصر بالمنجزات النظرية الهامة لكل من عبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، وناصف نصارَ إلخ. رغم التناقضات الموجودة بين هؤلاء حول المسألة موضوع البحث، أو في باب الإختيارات السياسية والفلسفية العامة، إلا أنهم جميعاً يُدشنون عصراً فكرياً جديداً في المواجهة الفلسفية لمعضلات السياسة والتاريخ في مجتمعاتنا.

يتناول محمد أركون بكثير من الشجاعة، وفي أكثر من مناسبة مفهوم العلمنة، وهو يتناوله في أفق البحث الفلسفي المتحرِّر، الذي يتجاوز مجرد الإستدعاء الشعاري للمفهوم، رغم الإيحاءات المتعددة التي تتركها أبحاثه في هذا المجال، وهذا أمر يتجاوز كما نعرف النوايا، ونظام البحث، وطريقة البحث بل وحتى لغته، ليعبّر عما يمكن أن نسميه «تَعَدُّدية المكتوب وانفتاحه»(٣٥).

يتناول محمد أركون مفهوم العلمانية داخل دائرة أوسع، دائرة التفكير في قارة السياسي في الإسلام، في تراث الإسلام، وفي حاضر الممارسة السياسية النظرية والعملية السائدة في البلدان الإسلامية(٣٦).

يشكل التناول المذكور نقطة انطلاق الباحث، إلا أن بحثه لا يغفل أثناء المقاربة والتحليل تطور الممارسة العلمانية في الغرب الأوروبي، ومن هنا تشبثه في أغلب ما ينجز من دراسات بروح البحث المقارن في مشاكل مجتمعات الكتاب والتوحيد. إنه عندما يبحث في المسألة بحس فلسفي تاريخي مقارن، لا يغفل ولا يتناسى هموم اللحظة المعاصرة، لهذا يدعو إلى ضرورة تطوير ما بدأه علي عبد الرازق(٣٧)، انطلاقاً من تمثل مكتسبات الاجتهادات الحاصلة اليوم في المناهج والفلسفات والعلوم الإنسانية.

يتميز تناول محمد أركون لمسألة العلمانية عن بعض الباحثين والمثقفين الذين تناولوا الموضوع نفسه داخل دائرة التأمل الفلسفي. صحيح أنه يتفق في كثير من أحكامه وخلاصاته مع تاريخانية العروي، وأنه في نظرنا يُدعّمها بأبحاثه التراثية المتعلقة بنقد العقل الإسلامي(٣٨). إلا أنه يختلف اختلافاً كبيراً مع ما يرومه هشام جعيط(٣٩) من خلال دفاعه المستميت -رغم اعتماده أدلة ذات طابع سيكولوجي- على استمرارية الهوية والحضارة والثقافة الإسلامية في مواجهة الغرب.

قد يبدو للذين قرأوا بعض صفحات من الفصل الذي خصصه هشام جعيط للحديث عن «الإصلاح والتجديد في الدين» وخاصة في قسمه الأول، المتعلق بموضوع «الإصلاح»، في كتابه «الشخصية والمصير العربي الإسلامي»(٤٠)، أنه يدافع عن التنظيمات ذات

الطابع الدنيوي، الذي تحقق في الدولة العربية الإسلامية المعاصرة، وهو يصوغ مطالب جديدة في أفق العلمانية التقليدية، كما أنه يدعو إلى التسامح، وأن كل ما يقوله في هذا الفصل يرتبط بتأثير المناخ السياسي التونسي على تأملاته. إلا أن متابعة جدية وكلية لما أنجزه من أبحاث تبرز دفاعه الواضح والصريح على ضرورة الدين للدولة، فهو يقول : «إن رأينا هو أنه يجب على الإسلام البقاء كدين للدولة»(٤١) ولم يتمكن الإستدراك اللاحق في الجملة المذكورة، من التقليل قوة ما استشهدنا به.

كلما أعدنا قراءة كتابات هشام جعيط سجلنا توتره الدرامي بين قيم ودعاوى متناقضة، المطالبة بعلمنة الأحوال الشخصية، الدفاع عن الإلحاد، وإعادة النظر في الدولة وعلاقتها بالمجتمع(٤٢). وسجلنا أيضاً صوفيته، هيجليته، ونزعته الكلامية الجديدة(٤٣) إلا أننا رغم كل ذلك، لم نتمكن من التأكد لا من منزعه التوفيقي، ولا من منزعه الثالثي، كما وضح ذلك بعض الذين قرأوا كتابه الأول(٤٤). إنه يبقى في نظرنا عندما يكتب بالكشافة النظرية التي كتب ويكتب بها، محاذياً لكل تصنيف. بل أكثر من ذلك لم نتمكن من إدراج كتابته في باب الكتابة في الفلسفة السياسية، ولا حتى في باب الكتابة السياسية بإطلاق. ولعله كتب ويكتب داخل دائرة نوع جديد من الكتابة يمكن أن نطلق عليه اسم «الكتابة الحضارية»(٤٥)، الكتابة التي تُعبِّر عن تمزقات الفكر في لحظات الصراع التاريخي، من قبيل الصراع الذي ولّدته ظروف العالم المعاصر بين أوروبا والعالم غير الأوروبي. ولهذا نجده في التأملات والملاحظات التي أنجز في موضوع العلمانية لا يقف على قرار، فكتاباته تتناول فعلاً أوليات الموضوع، وتحاول تأصيله نظريا، لكنها

لا تنتهي إلى حكم بعينه، لأنها تريد أن تظل مشدودة إلى مختلف مستوياته الواقعية والنظرية، السطحية والعميقة. ومن الأمور الغريبة في نظرنا أن هذا الباحث لم يكتب بعد رواية شامخة تعبر عن عمق وثراء أحاسيسه اتجاه أحوال التأخر العربية، رواية تعكس شخوصها ووقائعها تناقضات وأسئلة تاريخنا ومجتمعنا.

يختلف الأمر تماماً في دراسات محمد أركون، إن هذا الأخير يواجه المشكلة موضوع البحث مواجهة بحثية مباشرة، وهو يواجهها داخل دائرة التقليد الفلسفي المعاصر، وداخل دائرة الإشكالات التاريخية والسياسية المعاصرة.

لنفصل القول في الأبعاد والآفاق الجديدة التي يبلورها أركون في دراساته عن العلمانية، عن العلمانية والإسلام، ثم العلمانية في الممارسة، واقع المشروع العلماني اليوم هنا وهناك.

يوضح الباحث أولاً الأسس الفلسفية والتاريخية التي أُنتج المفهوم في سياقها (٤٦)، ثم يوضح الخلفيات السياسية والتاريخية التي حددت مجاله. ويثير مسألة التعامل التاريخي النقدي مع المفهوم، لينتهي إلى إعادة بنائه داخل إطار الشروط السياسية والتاريخية والفلسفية المستجدة، وهو ما يعني في نهاية التحليل تَحْيين المفهوم في دائرة العمل السياسي العربي ومحاولة إعادة تركيب محتواه في ضوء المعطيات والأسئلة الجديدة.

2 – لايشذ مفهوم العلمانية عن المفاهيم السياسية الفلسفية الأخرى التي نشأت معه في دائرة فلسفة الأنوار، أنه يماثل مفهوم الحرية(٤٧) والتسامح(٤٨) والتقدم، ويتداخل معها في نسيج خطاب الأنوار. أن حياته داخل فلسفة الأنوار مثل حياة مفاهيم أخرى، نشأت معه وبجواره مشكلةً نسيج الحداثة السياسية. فقد

برزت ملامحه الأولى في الكتابة الماكيافيلية وتطور في كتابات أقطاب السياسة الليبرالية، ثم استوت ملامحه داخل دائرة من الترتيب النظري في فكر الأنوار.

لقد تأسس هذا المفهوم كما قلنا مثل غيره من مفاهيم فلسفة الأنوار، في إطار تاريخي معين حيث «يحدد المؤرخون الحقبة الممتدة من ١٦٧٠ إلى ١٨٠٠ باعتبارها مجالاً لتكون فلسفة الأنوار، وقد شاركت أوروبا مجتمعة في هذه الحركة التاريخية الكبرى التي حددت ما يسمى اليوم بـ «الغرب»، حيث وجدت سلسلة حلقات من المنجزات الفكرية والعلمية والتقنية والسياسية والاقتصادية، وتمثل كل هذا في الثورة الفرنسية، وفي تطور الرأسمالية وفي الحضارة المادية، كما تحدد في استراتيجية السيطرة على الطبيعة وعلى مناطق آهلة في الأرض»(٤٩). داخل هذا الإطار التاريخي تشكلت المسلمات الكبرى لفلسفة الأنوار، وتجلت فيما يلي :

أ - الفلسفة العقلانية المتجاوزة لقطعية الخطاب الديني.

ب - الفلسفة السياسية المحددة لمفاهيم الحكم المدني، والمساواة، والعقد الاجتماعي، ثم حقوق الإنسان.

ج - الأخلاق المستقلة عن القوانين الدينية(٥٠).

يُذكِّر أركون بهذه المسلمات ليبرز الحدود الفلسفية والسياسية والأخلاقية والتاريخية التي تؤطر المفهوم، وتمنحه نسبيته التاريخية والنظرية.

نشأ مفهوم العلمانية إذن داخل دائرة المسلمات المذكورة، واستعمل لمواجهة سلطة الكنيسة في المجتمع، ومن أجل بناء دولة تقر بأن حدود السياسة تختلف عن حدود الدين. وقد وظف في سياق

تطور المجتمع الأوروبي في مجال نقد الدولة الدينية، باعتبار أن العلمنة وسيلة للخلاص من بطش سلطة الدين. فلم يعد الإنسان قاصراً أو جباناً، إنه يتظاهر برغبته في السيطرة على الطبيعة، وتسخيرها لخدمة أهدافه النبيلة، والنبل هنا نبل الأرض، ومتاع الأرض، حيث لا متاع سوى متاع الأرضَ

هنا يبرز أركون أن العلمانية في أفق أنوار القرن الثامن عشر، لم تتخلص من عقيدة النجاة أو الخلاص، فقد استبدلت خلاص السماء بخلاص الأرض، واستبدلت العقيدة بالمعتقد. ويحاول أن يبرز التماثل الكبير الموجود بين حماسة المؤمن والملحد، لينتقد لاحقاً هذه الحدود، أو بالأحرى هذه الأزواج المفهومية المتقاطعة التي تبلور بين ثناياها مفهوم العلمانية. لا يعني هذا أن الباحث ينظر إلى المفهوم بصورة سلبية، فهو يعرف أن المفهوم ساهم بصورة تاريخية إيجابية داخل دائرة الفلسفة الأنوارية، وداخل المحيط التاريخي المواكب لها، والمعبرة عن مطامحه في تحقيق نقلة هامة في إعادة بناء المجال السياسي في أوروبا، فكراً وممارسة. إلا أن المسافة الزمنية التي انقضت منذ تشكله، وما تولد عنها من نتائج سياسية تاريخية، لا تمنع من إعادة التفكير فيه، أي التفكير مجدداً في حدوده وآفاقه، بالصورة التي تجعله مفهوماً قادراً على التلاؤم مع المتغيرات التي عرفها الواقع وفي مختلف الأصعدة والواجهات.

من هنا تبدأ عند الباحث عملية إعادة البناء، وهي تتحدد في إطار نقدي تساؤلي، حيث يحاول في البداية أن يلفت النظر إلى بعض مفارقات العلمنة، وهي مفارقات لايمكن إبرازها والتفكير فيها إلا عندما يتيح الباحث لنفسه موقعاً خارج متطلبات الدعوة في الواقع، ليتمكن من التفكير المساعد على تطوير النظر في الموضوع

المبحوث، أما أهم الانتقادات والأسئلة التي بلور الباحث في هذا السياق، فيمكن تقديمها بالصورة المختزلة الآتية :

١- الخلاص بين الدين والدنيا

دافعت المسيحية عن مبدأ الخلاص البشري، وصَوَّرت هذا الخلاص داخل دائرة العالم الآخر، حيث ستحقق البشرية سعادتها الكلية والكاملة والمطلقة. وعندما استيقظت أوروبا البرجوازية وبَنت عقلانيتها، وعلومها، وأساطيلها، وأنوارها الكشافة، ناضلت من أجل سعادة إنسانية في الأرض.

يعتبر الباحث أن المحاولتين معاً، والمنظورين معاً لم يتخلصا من فكرة النجاة، ثم يتساءل : هل يمكن التفكير في علاقة الدين بالدنيا خارج التفكير في مبدأ النجاة؟

٢- تحطيم منطق الثنائيات

يحاول محمد أركون توسيع مجال التفكير في العلمانية، ومن هنا إلحاحه على ضرورة إعادة النظر في المفاهيم التي ترتبط بهذا المفهوم، والتي غالباً ما ترتب في إطار تقابلات ثنائية حدِّية وحادة، من قبيل : حق ديني / حق وضعي، عقل/ وحي، عقلاني/ خياليَ إلخ. إن تفكيك المفاهيم المذكورة داخل بنيتها الزوجية المتقاطعة، يتيح إمكانية بناء تأمل جديد، وبالتالي إمكانية بلورة نتائج جديدة، خاصة وأن المسيحية لم تنقرض، وأن الإسلام يعرف انتفاضات متشنِّجة وحادة هنا وهناك(٥١) .

ليس معنى هذا أن الباحث يدافع أو لا يدافع عن حضور المقدس واستمراره، فهو في هذه النقطة بالذات واضح وصريح، إنه

يلجأ إلى التبرير العقلاني من جهة، حيث يعتبر أن ارتفاع دعاوى المنازع الروحية، والمنازع الدينية المتزمتة، لا يعبر إلا عن ضعف يقر باستمرار الدين، فهو يدخله في دائرة استمرار حضور المتخيل والخيالي والميثي في بنية المجتمعات المعاصرة، مهما اختلفت درجة تغلغل المعاصرة في بنياتها التاريخية والعقلية، وهذا الأمر يحتاج إلى المزيد من البحث.

٣- اللامفكر فيه داخل حدود مفهوم العلمانية

يعتبر الباحث أن أيديولوجيا التنوير استغرقها النضال العملي ضد الكنيسة، من أجل ترسيخ الفكر العقلاني، والحماسة الوضعية والدولة الوطنية استغراقاً كلياً، وأنها حوّلت خطابها الوضعي إلى حقائق علمية نهائية ومغلقة، فاستبعدت مفارقات التاريخ، ومفارقات الفلسفة، ولم تفكر في الأسئلة الآتية :

- ماهي الصلات النفسية والثقافية، والتاريخية، والانتربولوجية، التي تربط أيديولوجيا التنوير بديانات التوحيد؟

- هل هناك ضرورة خاصة بالحضارة الأوروبية هي التي تفسر ما حدث فيها من صراع في مسألة علاقة الدولة بالدين؟

- كيف يمكن تفسير ما حدث في التاريخ الأوروبي فلسفياً، وتاريخياً، وسوسيولوجيا؟

- هل تؤدي العلمانية في نهاية التحليل إلى استبعاد كلي للدين، أم أنها تؤدي إلى إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والتاريخ؟(٥٣).

إن الأسئلة التي يطرحها الباحث تدفع إلى إعادة التفكير من جديد في العلمانية وفي آفاقها السياسية والفلسفية المنتظرة، في ضوء مستجدات الصراع السياسي في واقعنا، وفي التاريخ المعاصر على وجه العموم.

تساهم الأسئلة المذكورة أيضاً في وضع المفهوم أمام محك النقد الفلسفي، ويتيح هذا النقد زحزحة بارزة في العناصر المكونة للمفهوم، رغم أن الباحث يدرج أبحاثه حول الموضوع، في باب الأبحاث الأولية، من أجل الإنتقال بالمفهوم وموضوعه من مستوى الصمت والمراوغة، إلى مستوى التعقل، والفهم، والجدل. بل أكثر من ذلك إنه في مستوى آخر من مستويات البحث والتفكير يبرز المفهوم ويعيد النظر فيه من أجل «دحض الأيديولوجيا السياسية المزدهرة اليوم تحت اسم «الثورة الإسلامية»(٥٤).

تفتح أسئلة أركون إذن المجال من جديد نتفكير في العلمانية من أكثر من زاوية وبأكثر من صيغة، وهي في نظرنا تقدم فتحاً فلسفياً هاماً يساهم في التأصيل الفلسفي الخلاق والمبتكر، ورغم أننا لانتفق تماماً مع كل الفرضيات والأسئلة، والنتائج المتوصل إليها، أو المحتملة من أبحاثه، فإننا نشعر بأن اجتهاداته هامة ومفيدة في باب تطوير النظر وتأصيله وتنويعه، حتى لا نستمر في ترديد الشعارات، أو استعادة المفاهيم والأطروحات، بدون أي حد أدنى من التعقل الذي يكسبنا جدارة التمثل، وأحقية إعادة البناء النظري المبدع في التاريخ.

إن مسار تفكير الباحث في العلمانية داخل مجال الإسلاميات التطبيقية، يغذي التأمل، لكنه يثير مفارقة جديدة تتعلق بالتأمل والتاريخ، والتأمل والممارسة. بل لنقل بصيغة أدق بين الفلسفة

والسياسة، عندما تكون السياسة فعلاً، والفلسفة فلسفة سياسية، حيث يمكننا أن نتساءل عن وظيفة الفكر في التاريخ، وعلاقة الفكر بالتاريخ، وتلك قضايا تفتح الموضوع على إشكالات أوسع وأكبر، إلا أننا نفترض أن التفكير فيها بجانب التفكير في سؤال بل أسئلة العلمانية يتيح لنا بناء تصورات ومواقف أكثر وضوحاً وأكثر نجاعة.

* * *

بقي أمامنا الآن في هذا البحث أسئلة أخيرة، تربط الآفاق التي كنا بصددها مع أنواع الصراع المحتدّة في العالم العربي - والتي شكلت منطلق بحثنا -بين الناصرين للديمقراطية، والمدافعين عن «ولاية الإمام». فكيف يتأسس هذا الصراع نظرياً؟ وكيف يفكر الديمقراطيون في مفهوم العلمنة؟ ثم ما هي علاقة الدولة السائدة اليوم في العالم العربي بالإسلام؟

ها نحن نتجه صوب قضايا أخرى ترتبط بموضوع العلمانية، إلا أنها تتطلب بحثاً مستقلاً، ومعنى هذا أن للحديث بقية. .

الهوامش

١ - حول مفهوم الحاكمية، يمكن الرجوع إلى كتاب المودودي : «تدوين الدستور الإسلامي»، مؤسسة الرسالة، ط٥ بيروت ١٩٨١ ص ١٨-٢٤.

٢ - راجع تقديمنا ومناقشتنا لندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» في التأويل والمفارقة ص ٨٣

٣- «الجامعة» مجلة شهرية أنشأها فرح أنطون في الإسكندرية سنة ١٨٩٧؛: وقد صدرت لمدة سبع سنوات

٤ - «المنار» جريدة صدرت في ١٥ مارس ١٨٩٨، وتوقفت بوفاة صاحبها الشيخ رشيد رضا سنة ١٩٣٥.

٥- أنظر تفاصيل حول الجدال الذي دار بين فرح أنطون ومحمد عبده في كتابنا :- سلامة موسي وإشكالية النهضة، ص ٥٩-٦٤، دار الفارابي بيروت ١٩٨٢ .

٦- صدر هذا الكتاب سنة ١٩٢٥، وقد رجعنا في هذا البحث إلى طبعة صادرة عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، وهي من تحقيق محمد عمارة.

٧- نشير هنا على سبيل المثال إلى كتاب «الإسلام والخلافة في العصر الحديث»، لصاحبه محمد ضياء الدين الريس، وقد انتقد فيه كتاب علي عبد الرازق، صدر هذا الكتاب سنة ١٩٧٢ عن دار التراث بالقاهرة .

٨ - صدر من العروة الوثقى ١٨ عدداً في ثمانية أشهر، ظهر العدد الأول منها في ١٣ مارس ١٨٨٤ والعدد الأخير في ٧ أكتوبر ١٨٨٤ .

٩- حول مفهوم «الجامعة الإسلامية» يمكن مراجعة كتاب محمد عمارة «الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٦ .

١٠ - عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨١، ص ١٢٩-١٤١ .

١١- راجع ص ١٧٨ من كتاب «ابن رشد وفلسفته» وهو يتضمن نصوص المناظرة موضوع الدرس، دار الطليعة بيروت ١٩٨١ .

١٢- حول المبادىء العامة لفلسفة الأنوار، يمكن الرجوع إلى كتاب :
Ernest Cassirer, La philosophie des lumière - Ed: Fayard: Paris 1970.

١٣ - راجع صفحة ١٤٣ من ابن رشد وفلسفته

١٤- حصر فرح أنطون مبررات الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية في النقط الآتية :

- اطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية

- الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة، مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم.

- ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا.

- ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها، ما دامت جامعة بين السلطتين المدنية والدينية.

- استحالة الوحدة الدينية.

راجع ابن رشد وفلسفته ص ١٤٤-١٥٠ .

١٥ - يعترض الشيخ محمد عبده على مبررات فرح أنطون المدافعة على ضرورة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ويقدم الحجج المضادة الآتية :

- لايمكن للملك الحاكم أن يتجرد من دينه.

- الأجسام التي يدبرها الحاكم هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رؤساء الدين، فكيف يمكن الفصل؟

- إن الآية : «اعطوا لقيصر ما لقيصر وما لله لله» ليس معناها وجوب الفصل بين السلطتين.
- ابن رشد وفلسفته ص ١٥٠ .
١٦ - يقول محمد عبده «لم يخطر ببال أحد ممن يدعون إلى الرجعة إلى الدين، سواء في مصر أو في غيرها، أن يثير فتنة على الأوروبيين، أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين، غير أن بعض المسيحيين إذا سمع قولاً في الدين أعرض عن فهمه، وأنشأ لنفسه غولاً من خياله، يخاف منه ويخشى غائلته باسم الدين». الإسلام دين العلم والمدنية، دار الهلال (بدون تاريخ) ص ٨٣.
١٧ - حيدر حاج إسماعيل : المجتمع والدين والاشتراكية، فرح أنطون، بيروت ١٩٧٢ ص ٣١-٣٢ .
١٨ - يتعلق النص بتاريخ نظام الحكم في الإسلام، وهو يتضمن ثلاثة محاور، الخلافة والإسلام، الحكومة والإسلام، الخلافة والحكومة في التاريخ.
١٩ - راجع الفصل الهام الذي أنجزته عفاف لطفي السيد عن العواصف والتيارات الفكرية في «تجربة مصر الليبرالية» ١٩٢٢-١٩٣٦ .
المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١ ص ٣٢٥-٣٦٥ .
وكذلك كتابنا عن سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص ١٨٣-١٨٦ .
٢٠ - راجع ملف المحاكمة ضمن الوثائق التي جمعها محمد عمارة عند تحقيقه لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» ص ٥٣-١١٠. (مرجع مذكور).
٢١ - الإسلام وأصول الحكم ص ١٨٢ .
٢٢ - راجع كتاب «الخطاب العربي المعاصر» لمحمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي. ص ٦٧-٧٦ الدار البيضاء، ١٩٨٢ .
٢٣ - ابن رشد وفلسفته، ص ١٤١ وما بعدها
٢٤ - يرد اسم مؤسسي المعتقد الليبرالي في السياسة في نص الإسلام وأصول الحكم مرة واحدة في ص ١٢٠، وهو يرد في ملاحظة لعلي عبدالرازق تثبت بعضاً من أوجه الإلتقاء بين التاريخ الأوروبي والتاريخ العربي.
٢٥ - من المعروف أن فرح أنطون اهتم كثيراً بنشر أفكار أرنست رينان حيث عرض آراءه عن «تاريخ الديانة المسيحية»، وتأثر بكتابه ابن رشد والرشدية عند كتابته «لابن رشد وفلسفته».

انظر تدقيقات وافية حول العلاقة بين الكتابين المذكورين، وحول أثر رينان في فكر فرح أنطون في مقدمة أدونيس العكرة لكتاب «ابن رشد وفلسفته» المؤلفات الفلسفية لفرح أنطون، ص ٨-١٦ دار الطليعة ١٩٨١ .

٢٦ - إن الحديث عن الدين في تحليل فرح أنطون يتعلق بديانات الكتاب، وهو غالباً ما يعطي أمثلة من المسيحية واليهودية، بالإضافة إلى الإسلام لاعتقاده بوحدة الجذر الميتافيزيقي للدين عموماً. يقول فرح أنطون : «إن العقل متى هدم المسيحية هدم الإسلام أيضاً، ولا يبقى بعدها حينئذ إلا ما يبقى من الطيب في القارورة بعد ذهابه منها (؟) فالعدو الذي يقتل إحداهما يقتل الأخرى لأن دعائمهما مشتركة من عدة وجوه». ابن رشد وفلسفته ص ١٣٨، وانظر كذلك صفحات ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، من الكتاب نفسه.

٢٧ - يتعلق الأمر بتوماس هوبز وجون لوك، أنظر الهامش رقم ٢٤. ومن الأمور المعروفة في تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة أن مؤلفات هذين الفيلسوفين، بالإضافة إلى أعمال ماكيافيل وسبينوزا ومنتسكيو وروسو هي التي ساهمت في بلورة النظر الفلسفي السياسي في أوروبا من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. ومن أهم مؤلفات المفكرين المذكورين، والتي تعتبر مؤلفات مؤسسة لقارة السياسي في الفلسفة الليبرالية كتاب «اللفيتان» لهوبز، وكتاب «محاولات في الحكم المدني» لجون لوك.

٢٨ - أعجب سلامة موسى إعجاباً شديداً بالكمالية وكتب فصلاً غنائياً عنها في كتابه «كتاب الثورات»، نقتبس منه فقرة تتغنى بالعصرنة كما مارسها أتاتورك : «ولكن بقي رجل كان يفهم الحضارة العصرية، كما يفهم أن بلاده ليست عصرية، وأن ضعفها القائم، بل فناءها القادم لايعزى إلا لأنها غير عصرية، (. . . .) وليس في تاريخ العالم كله ثورة استوعبت كل هذا التغيير الذي أحدثه هذا الرجل في نظامي الحكومة والمجتمع».

نقلاً عن كتاب الثورات، دار العلم للملايين ط٤، ١٩٧٢.

٢٩-Positivisme et tradition dans une perspective islamique. Le Kmalisme, Diogène N 127. Gallimard 1984. Page: 95.

٣٠- قام مصطفى كمال بمجموعة من الأعمال تركب في مجملها روح الثورة الكمالية، ونقدم نماذج من هذه الأعمال حسب تسلسلها الزمني ١٩٢٢ -إلغاء السلطنة، ١٩٢٣- إعلان الجمهورية، ١٩٢٤- إلغاء الخلافة ومنصب شيخ الإسلام ووزارة الشريعة والمدارس الدينية، وإلغاء المحاكم الشرعية، ثم حل الفرق الصوفية وقفل الأضرحة ومنع الألبسة الدينية، ١٩٢٥ -منع لبس الطربوش، ١٩٢٦- أصدر قانوناً جديداً للأحوال المدنية مؤسساً على القانون السويسري، ١٩٢٨- استبدال الحرف العربي باللاتيني. إلخَ للمزيد من الإطلاع يمكن الرجوع إلى مقالة صلاح الدين حسن السوري وهي تحت عنوان : «التحديث عند مصطفي كمال أتاتورك»، مجلة البحوث التاريخية التي يصدرها مركز دراسات جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي ع ٢ السنة الرابعة ١٩٨٢ ص ٢٧٧-٢٩٢. وكذلك دراسة :

Louis Bazin; Turquie, Pouvoirs N 12, 1983, Page 135-139.

والدراسة الهامة لمحمد أركون :

Positivisme et tradition dans une perspective islamique. Le Kmalisme, Diogène N 127. Gallimard 1984. Page: 95.

٣١ - الإسلام وأصول الحكم ص ١٧٠

٣٢ - يقول العروي : «إن المفكرين العرب لا يهتمون بالدولة القائمة، وبالتالي لايرون، فائدة في البحث عن السؤال : ماهي الدولة؟ كما كان الفكر الكلاسيكي يدور حول طوبى الخلافة، فإن الفكر المعاصر يدور حول طوباويات مستحدثة : المجتمع العصري الليبرالي، المجتمع اللاطبقي الماركسي، المجتمع الإشتراكي الموحد

من الواضح أن الالتفات إلى نظرية الدولة، بعد طول إهمال، لن يحل المفارقة المذكورة، القائمة على واقع، والتي لا يمكن أن تنفك إلا بفك الواقع»

مفهوم الدولة ص ١٧٠ .

٣٣ - راجع مقدمة دراستنا حول الديمقراطية في الوطن العربي في كتاب التأويل والمفارقة (مرجع سبق ذكره).

٣٤ - أنظر مقالة :

GERARD MAIRET: La genèse de l'Etat laïque de Marsil de Padoue à

louis XIV. Histoire des Idologies T: II. Hachette. Paris 1978, Page: 284-321.

٣٥ - انظر توضيحاً حول هذه المسألة في عرضنا لكتاب محمد أركون «نقد العقل الإسلامي»، وقد نشر هذا العرض في مجلة الفكر العربي المعاصر ع ٣٧ سنة ١٩٨٦، الفقرة الرابعة ص ١١٩.

٣٦ - نشر الباحث أهم الدراسات التي أنجز في موضوع السياسي في الإسلام في كتابه :

Pour une critique de la raison islamique, ED: Maisonneuve et Larose. Paris 1984. P. 155-193et 193-247..

كما نشر في الترجمة العربية لهذا الكتاب وهي تحت عنوان : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، دراسة حول «الإسلام والعلمنة» ص ٢٧٥-٣٠٠. وقد نشر دراسة هامة في الإطار نفسه بعنوان :

Positivisme et tradition dans une perspective islmaique: Le Kémalisme, Diogène N 17, 1984. Page 89-107.

٣٧ - الإسلام والعلمنة ص ٢٧٩-٢٨٠.

٣٨ - راجع المقدمة الهامة التي قدم بها هذا الكتاب والتي تبرز توجهاته وآفاق بحثه في الإسلاميات التطبيقية، صفحة ٧-٤٠.

٣٩ - راجع كتابي هشام جعيط :

-La Personnalit et le devenir arabo-islamiques. ED: Seuil 1974.
- L'EUROPE et L'Islam. collection Esprit/Seuil 1978.

٤٠ - ص ١٣٩-١٤٨ من (الكتاب الأول).

٤١ - ص ١٤٨ - نفس المرجع.

٤٢ - ص ١٤٩-١٥٠.

٤٣ - راجع الفصل المتعلق بتجديد الرؤية الإيمانية ١٥١-١٧٨.

٤٤ - راجع حول هذا التأويل العرض الذي أنجز عبد الله العروي عن كتابه الأول في :

Annuaire de l'Afrique du Nord.
T.XIII. S.N.R.C. Paris 1974. Page 913-921.

٤٥ - لقد نشرت دار **Seuil** كتابه الأول في سلسلة كتب تطلق كتابه الثاني فقد نشرت دار الطليعة ترجمته ضمن «سلسلة السياسة والمجتمع» دار الطليعة، بيروت ١٩٨٤ .

٤٦ - راجع :

Positivisme et tradition dans une perspective islamique Le Kémalisme. Page 90.

٤٧ - أنظر كتاب العروي «مفهوم الحرية»، ص ٣٧-٥٧.

٤٨ - راجع مفهوم التسامح في كتاب علي أومليل الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ص ١٠٩-١٢٠.

٤٩ - مأخوذ من دراسة أركون حول التجربة الكمالية ٩٠-٩١.

٥٠ - نفس المرجع ص ٩١-٩٢.

٥١ - نفس المرجع ص ١٠٥.

٥٢ - نفس المرجع ص ٩٤.

٥٣ - نفس المرجع ص ٩٣-٩٤.

٤٤ -Pour une critique de la raison islamique. Page: 159.

من مفهوم العلمانية إلى سؤال الحداثة السياسية

1 – بعدما يقرب من قرن من الزمان على المناظرة الهامة التي دارت بين فرح أنطون ومحمد عبده، في موضوع «الاضطهاد في الإسلام والنصرانية»، وتمت فيها لأول مرة مقاربة مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي المعاصر بصورة مفصّلة ودقيقة، يعود المفهوم للظهور في العقد الأخير من القرن العشرين، محمّلا بدلالات وأسئلة ومواقف لاحصر لها. والجديد في صورة ظهوره الراهن، هو تحوله في بعض الكتابات إلى مفهوم مُحرَّم؛ فهو «نبت شيطاني»، وهو «مفهوم مستورد»، ومحتواه لايهمّ تاريخاً بدون كنائس، ومجتمعاً انتشرت فيه ديانة لاتقبل مبدأ الوسائط بين الخالق والمخلوق. إضافة إلى الملابسات السياسية التي رافقت تبلوره الأول في المناظرة المذكورة آنفاً، حيث تمّ النظر إليه كعلامة على ملابسات سياسية، مقترنة بتعايش المجموعات الدينية فيما بينها، ومقترنة أيضاً بالمعطيات التي كانت تترتب في موضوع الصراع الأوروبي على المشرق العربي.

ما يثير ويلفت النظر، في موضوع عودة المفهوم إلى سطح الخطاب السياسي العربي اليوم، هو التخلي عن المكتسبات التي تحققت من خلال صياغته في أبعاده المختلفة، فعبر مسافة ما يقرب من قرن من الزمان، أنتجت فيها نصوص هامة في التفكير في

العلمانية، نذكر من بينها نصّ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، بما له وما عليه، ثم نصوص عبد الله العروي، في الدفاع عن التاريخ والتاريخانية، ونصوص هشام جعيط في الدعوة إلى العلمانية، وإلى مزيد من العلمانية، في تونس وفي الوطن العربي وخاصة في كتابه : «**الشخصية والمصير العربي الإسلامي**»، وكذلك نصوص محمد أركون ذات الجهد التنظيري المقارن في فهم الزوج المفاهيمي دين/ دنيا، ونصوص محمد عابد الجابري ذات الطابع التوفيقي، وهي النصوص المثقلة بإرادة تتوخى التجاوب الإيجابي مع متطلبات الظرفية السياسية القائمة اليوم في العالم العربي، من أجل فكر متفاعل مع ممكنات التاريخ.

ويمكن أن نضيف إلى الاجتهادات الآنفة الذكر على سبيل المثال، أبحاث ومحاولات ناصيف نصّار وعزيز العظمة، وأبحاث فؤاد زكريا ومحمود أمين العالم وسمير أمين، في مواجهتهم بكثير من العدة الفلسفية لتيارات ورموز نزعات الإسلام السياسي. فقد اتجهت أبحاث ناصيف نصّار في هذا المجال بالذات إلى مقاربة موضوع أسئلة السياسة، في الفكر العربي المعاصر، حيث ساهم بعضها في تحديد متطلّبات النظر السياسي اليوم، مبرزاً ضرورة ولزوم الاستفادة النقدية من تجربة الصراع بين الدولة والكنيسة كما حصلت في تاريخ الغرب، و مؤكدا في الوقت نفسه على لزوم الاستفادة النقدية أيضاً من التراث السياسي الإسلامي، وذلك بناء على متطلبات الظرفية الراهنة السائدة في الوطن العربي.

2 - يمكن أن نلاحظ فيما يكتب اليوم عن العلمانية، وجود خلط بينها وبين النزعات التغريبية، ومطابقة بينها وبين التبعية، ودعوة إلى التخلي عن المفهوم، ومحاولات لاستبداله، ومحاولات

أخرى لتمريره في صيغ وسط، تجعله جزءاً من جملة من المفاهيم المرتبطة بصورة عضوية به وبمحتواه، أي المرتبطة بالمرجعية السياسية الحداثية.

وفيما يجري في الخطاب السياسي العربي اليوم، نعثر على نماذج من ردود الفعل العقلية، التي تعكس مواجهات ومجابهات نظرية وتاريخية. وهي تدلّ على أن الفكر السياسي العربي لم يتمكن بعد من بناء ما يسعف بالرؤية السياسية الذاتية، القادرة على تمكيننا من تأصيل المفاهيم، وإعادة بنائها، وفقاً لحاجاتنا النظرية والتاريخية. وهو أيضاً دليل على آلية في النسيان تجعل الذاكرة العربية مثغورة، تعيد وتستعيد القضايا ذاتها، في دائرة مغلقة. وقد تكون هذه المعطيات، مؤشرات على ظواهر أعمق تتعلق بطبيعة الوجود العربي، في مستوياته النفسية والذهنية والتاريخية الأعمق.

فالذين يتحدثون، في موضوع العلمانية، عن التغريب والتبعية، لايهتمون على سبيل المثال، بالنقد الذي يوجّهه محمد أركون إلى محتوى علمانية القرن الثامن عشر الملحدة. كما أنهم لايهتمّون بدعوته الرامية إلى إعادة بناء المفهوم في ضوء معطيات الصراع السياسي العالمي، وتطور الفلسفة السياسية، وكذلك بالاستفادة من تاريخ الديانات المقارن، ووضع الممارسة الدينية السائدة اليوم في العالم.

وقد ساهمت جهود الباحث المذكور كما سنوضح في المبحث الثاني من مباحث هذا الكتاب تحليل مسلمات وخلفيات العلمانية، في سياق تشكلها وتطورها، داخل الفكر السياسي الغربي والفلسفة السياسية الحديثة بالذات، كما أن أسئلته المتعلقة بإعادة توسيع دلالات المفهوم، في ضوء الاستفادة من دروس وتجارب الحاضر

النظرية والتاريخية، الفلسفية والواقعية، سمحت ببلورة تصورات تتجه للتخلص من صنمية المفهوم، لتحوله إلى أداة للفهم النظري التاريخي، القابل للتوظيف في دائرة الصراع السياسي والإيديولوجي الجاري في العالم العربي. إلا أن الذين يرفضون المفهوم اليوم، يكتفون باستخدام عبارات تربطه بمعطيات خارج سياق الجدل في موضوعه، مما يضفي على الموضوع أبعاداً أخرى، فتختلط المفاهيم، وتتداخل القضايا ويصعب الفرز، فتتناسل الأغاليط، وتتعطل قدرة الفكر على الإبداع المتناسق والمنظّم.

فإذا كان المفهوم في أصوله الأولى، قد ظهر في سياق نظري وتاريخي مخالف لتاريخنا، وإذا كان بيننا وبين مصدر المفهوم -تاريخ الغرب الحديث والمعاصر- صراع تاريخي، بحكم جملة من الأسباب والعوامل الموضوعية والتاريخية، فإن الأمر يقتضي التمييز بين المستويات. ذلك أن الإنتاج الفكري الإنساني، يتضمن في روحه الجمع بين الخاص والعام، بين المحلي والإنساني. هذا إضافة إلى الرابطة المتعلقة بالعناصر الموحَّدة في المجال الإنساني، ومكتسبات تاريخ الإنسانية العام، وهي الرابطة المتولّدة بحكم ما يعرف بتواصل الحضارات، ورفد بعضها للبعض الآخر، رغم جحود ونكران المنكرين، من المتعصبين بمختلف أصنافهم ومختلف جهاتهم.

لايمكن إذن استساغة رفض مفهوم العلمانية، في الخطاب السياسي العربي المعاصر، إلا في إطار تصوّر للسياسة يعطي الاعتبار الأول للمقدس في التاريخ. أما القول إنها دعوة مستوردة أو فكر دخيل، أو غير ذلك، فإن في هذه المواقف انزلاق عن سياق الحوار، الذي يُنتظر منه أن يكون فاعلاً ومنتجاً، بل ومطوراً لإشكالات الفكر السياسي العربي.

3 - في سياق مواقف رفض المفهوم نفسها، دعا محمد عابد الجابري من موقع آخر إلى إمكانية التخلّي عن المفهوم، دون التخلي عن محتواه، وذلك بالتشبث بالمفاهيم التي تتضمن في ثناياها وطبقاتها الدلالية ما يرومه ويتوخاه. وهكذا دعا الجابري إلى مزيد من الدفاع عن الديمقراطية والعقلانية، في الحياة السياسية العربية، خطاباً وممارسة، حيث لايمكن تصور ديمقراطية بدون اعتراف بالاختلاف والتعدد، ولايمكن تصورها دون تسامح وحرية، وبهذه الطريقة نتمكن من استيعاب روح العلمانية رغم تخلّينا عن رسمها.

فإذا كان المفهوم قد تحوّل إلى صنم، وإذا كانت جذوره التاريخية والنظرية غربية، فإن محتواه متضمن في سياق الرؤية الفلسفية السياسية المتكاملة، التي نشأ في إطارها، ونقصد بذلك الرؤية الليبرالية المبلورة لأصول الحداثة السياسية. وفي استيعاب وقبول دروس ومعطيات هذه الرؤية، يحصل قبول غير مباشر للنتائج المتضمنة فيها.

لايتحدث الجابري، في هذا المجال، عن تبيئة المفاهيم، ولا عن تأصيلها، كما فعل ويفعل في مناسبات متعددة، آخرها ما أنجزه في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية» الصادر سنة ١٩٩٥، حيث قام بتوضيح ما يقصده بمفهوم «التجديد من الداخل» ومفهوم «التبيئة»، تبيئة المفاهيم عند نقلها من مستواها التداولي الأصلي الذي نشأت فيه إلى مستوى تداولي آخر، لمعاينة نتائج إجرائيتها، والتعرف على دلالاتها المركبة والمفتوحة.

إلا أن ما يثير في كلام الجابري عن «الداخل»، أو «الأنا» أو «النحن»، هو صعوبة قبوله دائماً، ففي مجال الموضوع الذي نحن بصدده الآن، أي مقاربة التراث السياسي العربي المعاصر لمفهوم

العلمانية، لايمكن اعتبار معطيات هذا التراث «خارجاً» خالصاً مقابل «داخل» محض. بل لعلنا اليوم وبحكم تجارب الدول المتعاقبة على السلطة في العالم العربي، وبحكم ما تراكم في فكرنا المعاصر من معطيات، بتنا ندرك أن هذا المفهوم قد أصبح يشكل جزءاً من ذاتيتنا المتحولة في الزمان. ذلك أننا حاولنا من خلال صيرورة فكرنا السياسي إنجاز عمليات متعددة لاستيعابه، بل حاولنا إعادة بنائه، بالشكل الذي يجعل على سبيل المثال مساهمة محمد أركون في النظر إلى مفهوم العلمانية قاعدة أساسية لأي محاولة للتفكير من جديد في المفهوم، وفي تطوره ومطابقته لحالات تاريخية متعددة ومتنوعة. فكيف نستمر في الحديث عن بعض معطيات فكرنا العربي المعاصر باعتبارها خارجاً، أي باعتبارها فكراً مستورداً؟

٤- ما أريد أن أوضحه هنا، هو أن التفكير في العلمانية، ومحاولة إعادة بنائها كمفهوم مطابق لحاجة تاريخية في حياتنا السياسية، لايعني أبداً أننا نقوم بنسخ تجارب، أونستعيد معطيات نظرية جاهزة. ففي الفضاء السياسي العربي اليوم، وربما أكثر من أي وقت مضى، أسئلةٌ متعددة تدعو إلى مزيد من تعميق النظر في دلالات العلمانية . ويبقى من حق الذين يرفضونها، ويرفضون التفكير بواسطتها، أو بواسطة المعاني التاريخية والسياسية التي تتضمنها، أن لا يدّعوا أنهم برفضها يرفضون الاستعارة ونقل التجارب، أو أن محتواها لايناسب سياق تاريخنا، لأنه تاريخ بدون كنائس ولا وسائط في مجال الشعائر الدينية، من قبيل الوسائط التي تشكّلت في تاريخ المجتمعات المسيحية. إن حضور المقدس في وجداننا ومجتمعنا يتخذ مظاهر وأشكالاً لا حصر لها. وفي هذا الإطار بالذات يشكّل التفكير في مسألة التمييز بين فضاء

المقدس وفضاء التاريخ بمعناه العام، مناسبةً لبناء ما يسعفنا بتملك المجال السياسي والتربوي في المستوى الفلسفي، وبصورة ذاتية.

يُضاف إلى ذلك أن هناك إشكالات فلسفية، يمكن أن يتيح لنا التفكير فيها المراجعة النظرية للمفهوم، من بينها السؤالان الآتيان :

- هل هناك ضرورة خاصة بالحضارة الغربية هي التي تفسّر ما حدث من صراع فيها في مسألة علاقة الدين بالدولة؟

- هل تؤدي العلمانية مثلاً إلى استبعاد كلي للدين، أم أنها تدفع إلى إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والإنسان والتاريخ؟

إن التفكير في القضايا المذكورة، يسمح لنا بالتخلّص من عقدة الإقصاء والإبعاد، عند الحديث عن العلمانية، كما يسمح لنا بتجاوز المواقف المراوغة والمخاتلة، عند تناول موضوعها بالتحليل والمناقشة، وهو الأمر الذي يجعلنا ننفتح على إمكانية إنجاز كتابة جديدة في الموضوع، كتابة تسلّم من جهة بأهمية المفهوم، وتقتنع من جهة ثانية بنسبيته وضرورته في مجال تطور الفكر السياسي العربي، وكل ذلك من أجل مزيد من ترسيخ المشروع الديمقراطي في المجال السياسي العربي.

عندما نفتح سؤال العلمانية في الكتابة السياسية العربية على إشكالية الحداثة السياسية في الفكر وفي الواقع العربي، فإننا لانكون فقط بصدد توسيع الإطار العام للمفهوم، بل إننا نكون قد اتجهنا صوب مجال التفكير في إطاره الفلسفي العام المحدد لمحتواه ومجال صيرورته النظرية.

فلايمكن فصل موضوع العلمانية عن المشروع السياسي الحداثي، باعتباره مشروعا ينطلق من مبدأ التسليم باستقلال مجال السياسي

عما عداه من المرجعيات والمجالات التي ظلت مرتبطة به، في أزمنة وأمكنة متعددة.

يضاف إلى ذلك أن التسليم بنسبية المعرفة، وتاريخية السلطة، ودور الإنسان في بناء المجتمع والدولة، كلها مبادىء عامة ساهمت في تبلور مجال الحداثة السياسية، التي يندرج مفهوم العلمانية في إطاره.

تساهم المعطيات المختصرة التي ذكرنا، في إضاءة حدود ومحدودية المفهوم، وهي تكشف لنا جوانب من خلفياته الفلسفية الناظمة لجوانب من مختلف أبعاده، وتتيح لنا عندما نفكر فيها في ضوء تحولات المعرفة والتاريخ والمجتمع والدولة، عالمياً وفي المستوى المحلي، أن نجتهد في إعادة ترتيب دلالات المفهوم، للتمكن من تدعيم أفق الحداثة السياسية في وعينا وفي ممارستنا ، وهو الأمر الذي نصبو إليه.

علاقات السياسي بالديني في الآداب السلطانية

التأسيس، التحالف، التوظيف

تعتبر العلاقة بين الشأن السياسي والشأن الديني من العلاقات المعقدة في تاريخ الأفكار والوقائع، ولايشكل تاريخ الفكر الإسلامي وتاريخ الصراع السياسي في الإسلام أي استثناء في هذا الباب، ومن أجل إدراك أفضل لطبيعة هذه العلاقة سنحاول في هذا البحث التفكير فيها ضمن نمط كتابي معين هو : نمط الآداب السياسية السلطانية.

فنحن نعتقد أن التقدم في مقاربة هذه الإشكالية يقتضي معاينة معطياتها النظرية والتاريخية بصورة قطاعية وجزئية، وأن هذا التناول يمكننا عند إنجازه من القيام بتأسيس نظري أشمل يتجه لفك مغلقاتها، وبناء ما يسعف بتوضيح مختلف مستوياتها وأبعادها بعيانية نظرية وتاريخية أعمق وأفضل.

وقد لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن موضوع علاقة السياسة بالديني يعتبر من الموضوعات المليئة بالأحكام المسبقة والآراء الجاهزة. وأن هذه الأحكام والآراء تشكل عقبة نظرية تضاف إلى صعوباته المتعددة، فتتضاعف الإشكالات وتختلط القضايا، وتنشأ الأحكام المتحزبة، فتزداد الغشاوة سمكاً أمام الأعين فلا يعود الدارس يرى شيئا.

تزداد المسألة صعوبة، عندما نعرف أن إشكالية العلاقة بين السياسي والديني، ماتزال إشكالية حية في فضاء السجال والصراع القائم في العالم العربي والعالم الإسلامي(١)، وهو الأمر الذي تترتب عنه نتائج وآثار متعددة، على مستويات التناول والمقاربة التاريخية . فكل الأسئلة والإجابات الممكنة في هذا الإطار قابلة للاستثمار الرمزي، الذي يدعم هذا الموقف، أو يقلل من قيمة ذاك، ومعنى هذا ان الموضوع ليس معقدا وحسب، بل إنه قبل ذلك وبعده موضوع غير محايد، وادعاء مقاربته بالمبضع التاريخي الموضوعي مجرد افتراض، قد لا تدعمه الوسائل والأدوات المنهجية، وقد لا تستقيم فيه الأحكام والنتائج، دون أن تكون قد اتخذت لنفسها موقعاً بين المواقع، أو موقفا وسط المواقف.

ومن أجل مقاربة مغايرة للموضوع، وهو ما نطمح إلى بلوغه، مقاربةٍ تتجنب ولو مؤقتا المواقف الحدية السهلة، لتعمل على مواجهة إشكالات الموضوع، من خلال عمليات تشخيص وحفر لتعاين النصوص في سياقاتها النظرية والتاريخية، وتعالج المعطيات المشخَّصة بأسئلة تعي حدودها النظرية، كما تعي طابعها الإجرائي، سنحاول جهد المستطاع إنجاز ما يقدم التفكير في المعالجة والفهم، وذلك بالصورة التي تسعفنا بالمراجعة النقدية لذاكرة ماتزال حاضرة ومؤثرة في مشهدنا السياسي المعاصر.

وفي سياق هذه المعالجة، سنستعين بجهود بعض الباحثين الذين أنجزوا في نظرنا قراءات ساهمت بصورة أو بأخرى، في توضيح بعض جوانب الموضوع، وهدفنا من كل هذا هو التقدم في فهم علاقات السياسي بالديني في سياقها التاريخي، وفي إطار النتائج التي ترتبت ومازالت تترتب عنها في فضاء الممارسة السياسية الراهنة في العالم الإسلامي.

لنوضح أولا دلالة عنوان البحث : «السياسي والديني في الآداب السلطانية»، إن الأمر لايتعلق بإنجاز محاولة في التأريخ تتوخى الإحاطة بوضع الدين الإسلامي في الدولة السلطانية، وهي الدولة التي سادت في تاريخنا الوسيط. ان المقصود أولا وأخيراً هو التفكير في الديني كما تم بناؤه في خطاب الآداب السلطانية، أي التفكير في الكيفيات التي تم من خلالها وبواسطتها استحضار الديني في بناء تصورات ومعطيات ومواقف هذا الخطاب (مصنفات التدبير السلطاني في العهود والنصائح).

ومعنى هذا، أننا نواجه قضية محددة تتعلق بضبط وتعيين رؤية ومنظور الآداب السياسية السلطانية لما هو ديني، للاسلام بحكم أنه الديانة السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية التي تبلور في إطار ثقافتها السياسية الخطاب السياسي السلطاني، ولكل دين كيفما كان، بحكم المنزع التاريخي المنفتح في هذه الآداب على ديانات مختلفة، حيث لا يكون الدين بالضرورة في نصوص الآداب هو الإسلام بل كل الديانات القديمة السابقة عليه.

لا يعني التحديد السابق أننا سنكتفي بمعاينة أبعاد الإشكال المطروح في منطوق الخطاب وظاهره، قدر ما يعني ضبط حدود المجال الذي نتجه صوبه بهدف التفكير في معطياته.

أما المعالجة فإنها تستعين في مواجهة المجال النصي المقروء بالتاريخ وبأنماط الخطاب السياسية الأخرى، لمراقبة كيفيات تمظهر الإشكال، والتمكن من جمع وإعادة ترتيب المعطيات النظرية المساعدة على التفكير فيه، وفهم أبعاده، واستخلاص نتائجه.

هناك مسألة أخرى تقتضي منا التوضيح، قبل مباشرة المعاينة والمعالجة، يتعلق الأمر بالأوليات والمقدمات التي نسلم بها في هذا السياق، والتي توجه عمليات قراءتنا للموضوع.

وهنا يمكن أن نشير إلى ثلاث مسائل أساسية :

أولهما تتعلق بالتمايز بين مجال السياسي ومجال الديني، التمايز في المقدمات، وفي الخطاب، وفي المرامي والأهداف، وقد تم تسطير وتعيين عناصر التمايز بالاستناد إلى التاريخ الإنساني، تاريخ الفكر السياسي، وتاريخ الديانات، وتاريخ العلاقات التي قامت بينهما عبر التاريخ.

لكن التمايز لا ينفي تماماً مسألة التفاعل القائم بينهما، فإذا كان إطارهما العام، إطارهما الجامع هو المجال الدنيوي، حيث ينشآن ويتنافسان معاً، فإن الوعي بالتمايز الذي ننطلق منه لا يمنع ولا يستبعد إمكانية حصول تفاعل معين، بل **تفاعلات محددة**، تُطوِّر مستويات العلاقة، وتمدها بعناصر تلغي أو تقلص، وربما توسع دائرة الاختلاف والتناقض، ودائرة التكامل والتتام.

يتحدد التمايز بين الاثنين في النظر إلى الدنيا وهي الفضاء الواقعي التاريخي الجامع بينهما، باعتبارها فضاء للصراع والهيمنة.

الدنيوي في السياسي أرضي ، تاريخي ، بشري ، عقلاني ، نسبي، والدنيوي في الديني (الدنيا في المنظور الديني) إيمان بالأمر الآلهي ، بالوحي ، بالمطلق ، بالغائية المقدرة سلفا .

أما المسألة الثانية، فتتعلق بقبولنا لما حدده ناصف نصار من أشكال لنمط العلاقة بين الديني والسياسي في التاريخ، فقد أشار في المبحث المخصص للسلطة السياسية والسلطة الدينية، في كتابه «منطق السلطة» ، إلى ان العلاقة بين الديني والسياسي تتخذ خمسة أشكال رئيسية هي : الاندماج ، الإنكار ، التحالف ، الاستبعاد ،

الاستقلال(٢). وقد دقق الحكم في سياق توضيحه لهاته النمذجة، فأشار إلى أن هذه الأشكال «تنطوي على إمكانيات تفريع وتركيب بين الفروع»(٣)، بالصورة التي تولّد نماذج لا حصر لها، من أشكال العلاقة الممكنة، والتي لا تستطيع مهما تعددت تجاوز سقف الخطاطة الخماسية المذكورة.

سنستند إلى هذا التقسيم أثناء بحثنا في نمط العلاقة المتبلورة فعلاً في خطاب الآداب السلطانية، وسنعمل على تعيين نمط العلاقة في ضوئه بناء على عينة بحثية محددة، وذلك بالصورة التي تتيح لنا تطوير محتواه ومنحه حجية إجرائية.

وتبقى المسألة الثالثة والأخيرة، وهي تتعلق بعمق تغلغل الديني في المجتمعات الإسلامية، فقد اعتاد الباحثون الذين يفكرون في موضوع علاقة الديني بالدنيوي في الإسلام، التذكير بمسألة غياب سلطة دينية مماثلة للسلطة الكنسية التي سادت في العصور الوسطى المسيحية، وهو ما يعني في نظرهم غياب الدولة الدينية في المجتمع الإسلامي، إلا أننا نرى أن هذا الغياب لايمنع من التذكير بقوة الحضور الديني الإسلامي وفي مختلف تلافيف الواقع في المجتمعات الإسلامية بما في ذلك الدولة. فقد اعتبر أحد الباحثين أن «غياب الكنيسة والسلطة الكنسية هو الذي جعل من الصعب على الدولة أو على أي النخب السياسية احتواء الدين وتدجينه والسيطرة النهائية عليه. والواقع ان غياب الدولة الدينية لم يمنع من نشوء المجتمع السياسي الديني، ولكن العكس هو الصحيح. وربما كانت المجتمعات الإسلامية هي الوحيدة في التاريخ التي كانت بالفعل مجتمعات دينية»(٤).

ولابد من التوضيح أخيراً، وفي إطار إشكالية فهم تمظهرات علاقة الديني بالسياسي في التاريخ الإسلامي ككل أن خطاب الآداب السلطانية لايمكن عزله تماماً عن إطاره التاريخي العام، وإذا كنا نعترف منذ البداية بصعوبات فهم ومعرفة أهم أبعاد هذا الإطار، أدركنا بالضرورة صعوبة فهم مختلف أنماط التشكل وإعادة التشكل، التي اتخذتها علاقة الديني بالسياسي في نصوص ومقدمات التدبير السياسي السلطانية.

فقد تشكل الفضاء السياسي في العالم الإسلامي في إطار توجه تاريخي جديد، **أنشأ قوة سياسية عظمى، مستندة إلى عقيدة** دينية جديدة، وحاول استيعاب مكتسبات التاريخ الإنساني داخل دائرة هذه العقيدة. فما هي الصيغ والأشكال التي بنى بواسطتها خطاب الممارسة السياسية (آداب التدبير) علاقته بل علاقاته بهذه العقيدة، التي لايجادل أحد في كونها تضع الشأن الدنيوي ضمن أولوياتها في التاريخ وفي المجتمع، وذلك من **منظورها النصي الميتافيزيقي الخاص؟**

لكن الإشكال الذي يطرح هنا ويقتضي قليلا من التوقف، هو علاقة «**مرايا الأمراء**» (الآداب السلطانية) بالصور. فهل تعكس المرايا الواقع والوقائع والأفعال، وآليات التدبر والتدبير السلطاني الجارية والممكنة الوقوع؟ أم أنها تصنع هذه الصور لتصبح لاحقاً وقائع فعلية، ومعطيات تاريخية، بعد أن كانت نماذج في النظر التاريخي اقتضاها الشأن السياسي، وعملت المؤسسة السلطانية على رسم ملامحها وتعيين قسماتها؟

يمكن أن نعيد صياغة السؤال السابق بطريقة أدق فنقول : **ماهي علاقة نصوص التدبير السياسي السلطاني بدولة التاريخ**

في الإسلام؟ أي ماهي علاقة الخطاب (الثقافة السياسية السلطانية) بالحادثة التاريخية والواقعة السياسية في تجربة السياسة والتاريخ في الإسلام؟

قد تكون المسألة في الظاهر بسيطة جدا، فقد اقتضت متطلبات العمل السياسي اليومي التاريخي داخل الدولة الإسلامية الناشئة، الاستعانة بقواعد العمل السياسي. ونظراً لأن المسلمين كانوا في بداية انطلاق دولتهم ودعوتهم في مركز قوة فإنهم لم يجدوا أي حرج في الاستفادة من تجارب الأمم المعروفة بتقاليدها المتطورة في المجال السياسي. وفي هذا السياق تمت استعارة أساليب العمل السياسي الفارسية والبيزنطية بحكم رسوخها، مع محاولات بسيطة في التعديل والتوفيق بين القيم التي كانت تقف خلف التقاليد السياسية المذكورة وتقاليد الدعوة الدينية الجديدة(٥).

هذا أمر يكاد يحصل عليه الإجماع بين أغلب المهتمين بالتاريخ السياسي الوقائعي في الدولة الإسلامية، حيث تبرز مختلف الأبحاث والدراسات استفادة الحكام المسلمين من تقاليد الحكم الفارسية والساسانية على وجه الخصوص(٦).

وإذا كان الأمر كذلك، فإن مفتاح قراءتنا لإشكال علاقة الديني بالسياسي في الآداب السلطانية تتخذ كمنطلق لها التسليم بما سبق، ومحاولة فحص النصوص والمواقف على ضوئه لنتمكن من إعادة صياغة طبيعة هذه العلاقة، ورسم ملامح بعض الأبعاد التي اتخذتها.

١- عهد أردشير، مزالق النص الملتبس

بلورت الآداب السلطانية مشروعا في الثقافة السياسية الإسلامية، مختلفا تماماً عن أدبيات علم الكلام، ومختلفا كذلك

عن الأدبيات السياسية الفقهية منها والفلسفية والتاريخية، وكذا الأدبيات السياسية الأخلاقية، سواء منها التي اتخذت لها مرجعية دينية خالصة، أو التي زاوجت بين المنظور الاغريقي والرؤية الإسلامية.

لقد كانت الوجهة العامة لهذه الآداب ترسم ملامح تصورات سياسية، مرتبطة أساساً بمجال الدولة والسلطة، وذلك رغم استعانتها بمعطيات متعددة، من الأنماط الفكرية الإسلامية الأخرى القريبة منها، وخاصة التاريخ (تجارب الأمم) والأخلاق (العبر والمواعظ المشكلة لمادة النصح والنصيحة).

لقد اهتمت الآداب السلطانية بالأبهة الملكية والتدبير السلطاني، واستحضرت أثناء هذا الاهتمام تصوراً معينا للتاريخ، يتجاوز المنظور المحلي والذاتي والخاص ليبلور منظوراً كونيا في زمنه، وذلك انطلاقا من تسليمه بأن المؤسسة السياسية مؤسسة بشرية، لا علاقة لها بالتمايزات الاثنية والدينية وغيرها(٧)...

هناك مبدأ ثان، تضمنته الآداب السلطانية وعملت على إشاعته، باعتباره قانوناً عاماً أيضاً، وهو مراتبية المجتمع، حيث يتم التسليم بلزوم وشرعية التراتب الطبقي داخل المجتمع. بما يسمح بوضع الرتبة الملكية فوق كل الرتب.

أما المبدأ الثالث فهو النظر إلى الدين باعتباره مظهراً من مظاهر السلوك البشري، وباعتباره حاجة من حاجيات الأفراد والجماعات في التاريخ. وقد استوعبت الآداب هذا المبدأ انطلاقا من الصيغة التي تضمنها عهد أردشير(٨)، وهي الصيغة التي شكلت لازمةً من لوازم السياسة السلطانية، تم الاحتفاء بها بأشكال متعددة على اعتبار أنها قاعدة القواعد في النظر إلى علاقة

الملك بالدين. وقد لانكون مجازفين إذا ما ادعينا أن الفقرة الرابعة من عهد أردشير، تحضر في أغلب مختلف متون الآداب التي تمكنا من قراءتها سواء بنصها أو بفصلها(٩).

نحن نعتقد أنه يجب التمييز في الموقف الأردشيري بين صورتين أساستين : الصورة التاريخية الفعلية، وهي الصورة التي ترويها كتب التاريخ، حيث قام أردشير في أوائل القرن الثالث الميلادي بإخضاع الإمارات والطوائف الفارسية المتفرقة، ووحّدها في دولة واحدة عرفت بالدولة الساسانية(١٠)، وقد اتخذ المدائن عاصمة له، واهتم بموضوع الدين وأعاد إحياء الديانة الزرادشتية(١١)، كما اهتم بالجيش، وأرسى كثيرا من النظم والقواعد الإدارية. وبين الصورة التي حفظها العهد في صياغته العربية، وقد تم استيعابها في النسيج النصي للآداب، وهذه الصورة لا تخلو من اضطراب بحكم ما لحق النص من عمليات تناصية ساهمت في الخلل الذي لحق عباراته وفقراته، وانعكس على دلالاته المباشرة والبعيدة(١٢).

الفرق بين الصورتين، يتمثل في كون الصورة الأولى تحيل إلى تجربة في التاريخ، مرتبطة بشروط وملابسات سياسية محددة. والصورة الثانية أشبه ما تكون بالنمذجة المحوِّلة للتاريخي إلى قاعدة في التدبير السياسي العام، وذلك في ضوء قراءة إن لم تكن قراءات سعت إلى تكييف محتواه، وإعادة ترتيب سياقه وفقراته، لتناسب المجال الثقافي الذي يتم ارساله في إطاره من أجل أداء وظيفة محددة، نقصد بذلك فضاء الممارسة السياسية في الإسلام.

لقد تحولت الممارسة الأردشيرية في موضوع دوره في إحياء الديانة الزرادشتية إلى قانون عام، بما في ذلك الديانة الجديدة التي قامت لمناهضة كل الوثنيات في التاريخ. ومعنى هذا أن آلية التعقل في الأدبيات السلطانية، كانت ترى الدين واحدا بأسمائه المختلفة. لقد كانت أقوال أردشير المستوعَبَة كحِكَم ومأثورات، تتحدث عن الدين دون تخصيص، ولعلها كانت تخصص دون تسمية. مثلما تتحدث عن الملك بإطلاق، لأن نظام الملك معروف في الحضارات الشرقية القديمة، وهو يحيل في ذهن صاحبه إلى نسق في الفكر السياسي مبني على تصورات محددة، وهو ما يؤشر على ملامح الأحكام العامة المتضمنة في نصوص تستحضر بقوة الوقائع والحوداث والشواهد، في ملمحها الجزئي العارض والمؤقت، وتربطها بتجربة في التاريخ والفكر، انطلاقا من مصادرة التماثل الضمنية في نصوص الآداب.

في العهد الأردشيري، وهو الخلفية المرجعية الناظمة لدلالة القول الديني في الآداب السلطانية، يتم استحضار تجربة من أهم تجارب التاريخ الآسيوي في مجال الثقافة السياسية، والحكمة العملية، يتم استدعاؤها للتفكير في علاقة الدين بالملك في الإسلام.

وإذا كنا نعرف أن هذه التجربة تحدد العلاقة ضمن منظورها للدولة وللسلطة، وانطلاقا من احتواء السياسي للديني، وذلك بالنظر إلى أن دور الدولة التنظيمي يشمل مختلف مجالات العمل البشري بما فيها المجال الديني، أدركنا صعوبة مطابقة الأقوال المنقولة بالوقائع التاريخية الفعلية، وأدركنا أيضا أوجه الالتباس المتعددة التي تعبر عنها الشواهد والنصوص المترجمة والمنقولة والمعربة، في متون الآداب السلطانية ومدونات التاريخ وكتب الأدب.

لنعد إلى توضيح أهداف بنية النموذج السياسي الساساني الأردشيري كما تبلور في العهد الشهير.

يروم العهد تصور مجتمع بلا فتن ، مجتمع منظم بمراتبيته، مجتمع تعزز مراتبيته نظامه وصيرورته. تتضمن بنية هذا المجتمع شكلين هندسيين : الشكل الهرمي : حيث قاعدة التراتب بين رأس الهرم ووسطه وقاعدته، بكل ما يحمله الوسط والقاعدة من درجات ومراتب فرعية، داخل دائرة التراتب والمراتبية العامة، ثم الشكل الدائري : حيث يشكل السلطان بؤرة الدائرة ومركزها، وتشكل الدوائر من الصغرى إلى الأكبر منها، ثم الأكبر، مقامات القرب والبعد من المركز، وهي مقامات خاصة الخاصة، ثم الخاصة، وأخيراً أعيان العامة، ثم العامة، وهم السفلة الرعاع. وذلك انطلاقا من أن معيار المكانة الاجتماعية يحدده القرب أو البعد من المركز، من السلطة باعتبارها النواة المؤسسة ، والبؤرة الجاذبة .

في لغة العهد الأردشيري لا تحضر مفاهيم المعتقِد والكافِر، المتدين وغير المتديِّن، ولا لغة الحاكم والمحكوم، بل يحضر التدرج الاجتماعي، المؤسِّس لتعالي الملك، باعتباره قاعدة أصلية ضرورية في المجتمع، والضرورة هنا لفظية آمرة، مؤسسة على ميتافيزيقا الطبائع الثابتة والخالدة.

وقد نقلت الآداب السلطانية هذه التصورات، واحتفلت بكسرى وأردشير وأنوشراون، كما احتفت بأقوالهم، بل انها تصورت التاريخ والسلطة السياسية في الإسلام على منوالهم. وعندما يتحدث ابن المقفع في «الأدب الكبير» عن أصناف الملك مستلهما نماذج التاريخ الفارسي، فإنه يعينه كما يلي : «اعلم ان الملك ثلاثة : ملك دين وملك حزم وملك هوى، فأما الدين فإنه إذا

أقيم لأهله دينهم، وكان دينهم هو الذي يعطيهم مالهم ويلحق بهم الذي عليهم، أرضاهم ذلك، ونزل الساقط منهم منزلة الراضي في الاقرار والتسليم، وأما ملك الحزم فإنه يقوم به الأمر ولا يسلم من الطعن والتسخط، ولن ينصر طعن الدليل مع حزم القوي، وأما ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر»(١٣) فإن الملك الأول في نظره، لا يحيل بالضرورة إلى دولة المدينة، دولة الخلفاء الراشدين، إنه يستدعي هنا في الغالب مأثورة فارسية تعبر عن أكثر من حالة تاريخية. أما التعديلات التي ألحقت بالتصنيف المقفعي عند كل من الماوردي وابن خلدون، فلعلها عملت انطلاقا من مأثور ابن المقفع على مطابقة القول بمعطيات التاريخ، وذلك ما سنعمل على توضيحه بتحليل نص الماوردي الذي يستشهد فيه بقول ابن المقفع المذكور، ويوضح من خلاله وجهة نظره في مُلك الدين.

يكتب الماوردي في الفصل الثاني، من القسم الثاني، من «التسهيل»، في موضوع قواعد الملك ما يلي : «إن قواعد الملك مستقرة على أمرين، سياسة وتأسيس. فأما تأسيس الملك فيكون في تثبيت أوائله ومباديه، وإرساء قواعده ومبانيه. وتنقسم إلى ثلاثة أقسام : تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة»(١٤) ثم يقوم بتوضيح طبيعة كل تأسيس، مؤكداً على أهمية التأسيس الديني، وقد اعتبره «أثبت أنواع التأسيس قاعدة وأدومها مدة وأخلصها طاعة»(١٥)، كما اعتبر أن تأسيس المال والثروة أضعفها(١٦).

لايرد الحديث في تصنيف الماوردي لأنواع تأسيس الملك المنقول عن ابن المقفع عن ملك الإسلام باعتباره ملك دين، فالإسلام الدين وأخلاق الإسلام نجدهما متضمنين وحاضرين بصورة قوية في كتابه

«أدب الدنيا والدين»، أما كتاب «التسهيل» فإنه ينسج على منوال معارف الثقافة السياسية الفارسية الإسلامية. وهذا يطرح إشكالية أخرى تتعلق بفكر الماوردي في مستوياته المختلفة، حيث يفكر الفقيه في قضايا الفقه والسياسة والأخلاق من زوايا نظر مختلفة، بل أحياناً متوازية، ولعله كان برجماتياً، حيث نجح في بلورة فكر ذي أبعاد ومرجعيات مختلفة، محاولاً المواءمة بين متطلبات الفكر والعقيدة، ومقتضيات العمل السياسي التاريخي بمختلف رهاناته وإرغاماته(١٧).

تنقل الآداب ثقافة وتقاليد سياسية ورؤية سياسية محددة، تعممها في الثقافة الإسلامية، تعممها باتفاق مع السلطة السائدة، فقد كان أغلب الكتاب الذين حرروا مدونات الآداب السلطانية، من أعوان السلطان، ومن كتاب الدواوين، بل ومن الملوك كذلك(١٨).

ولا تكتفي الآداب بنقل كتب تراجم الملوك، والكتب التي اهتمت بتقييد عاداتهم في الحكم، وكذا عهودهم ورسائلهم وخطبهم وأعمالهم الإصلاحية، بل إنها تنجز في قلب هذه العملية وبمحاذاتها كذلك، عملية نشر القيم المتضمنة في النظام السياسي الفارسي، كما عبر عنها العهد الأردشيري. وإذا كنا نعرف أن نظام الحكم الساساني كان فرديا واستبداديا(١٩)، وان ملوك فارس الساسانيين يسمون أنفسهم الآلهة، وأنهم ورثوا عن أسلافهم «المجد الملكي الذي بمقتضاه آل إليهم الحق الإلهي، ليلبسوا تاج دولة الفرس»(٢٠)، أدركنا المغامرة النظرية التي أقدمت عليها الكتابة السياسية السلطانية في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام. بل أدركنا المزالق الفكرية المتعددة التي ترتبت عن هذه العملية في قلب العمل

السياسي التدبيري، والفلسفة السياسية الناظمة له، والموجهة لطقوسه في الممارسة السياسية بمختلف أوجهها.

أما إذا توقفنا عند ما نحن بصدده أي الدين في الدولة السلطانية، كما تُعيِّنه هذه الآداب، فإن تجربة أردشير في إصلاح الديانة الزرادشتية(٢١)، تحدد موقفا واضحاً وتعني في نهاية التحليل أن الدولة الساسانية كانت تعمل على رعاية الدين الرسمي(٢٢).

تَمثَّل إصلاح أردشير للديانة الزرادشتية في مجموعة من الأعمال التي نقلت نصوص الديانة من مستوى الأشعار والأناشيد الطقوسية إلى مستوى النص الموجِّه، نص «الأفستا»، وقد سمي بالكتاب المقدس للديانة الرسمية، ونتج عن هذا، «أنه أصبح للزرادشتية في عهده نص ديني، ونظام كهنوتي، قامت فيه طبقة من رجال الدين المتحالفة مع السلطة، بأدوار محددة، ترتبط أساسا بالمجال الديني. من بينها رعاية الدين وخدمة الآلهة، وهو ما خولهم جملة من الحقوق أبرزها : حق القضاء، وحق إصدار شهادة الميلاد. والإشراف على طقوس الزواج والموت، وكذا رعاية المراسيم الدينية. كالظهير وتقديم النذور والاحتفال بالأعياد»(٢٣).

نستنتج من كل ما سبق، أن العلاقة بين الملك والدين عبارة عن لاقة احتواء واستيعاب تقوم فيها الدولة بترتيب الشأن الديني في مستوى المظاهر والمعطيات السلوكية، إنها لا تتحدد في الشكل التحالفي كما بدا لناصف نصار، وهو الشكل الـمُنمَّط والمحدد بوجود تمايز الدين عن السياسة، ثم اختفاء الصراع وراء الخدمات المتبادلة(٢٤).

إن العلاقة في نظرنا تتجاوز التحالف لتبلغ درجة الاحتواء. فإذا كانت جملة أردشير المتعلقة بأخوة الملك والدين، هي التي تدفع إلى قبول شكل التحالف، فإننا نرى أن الجملة المذكورة تضيع في ثنايا النص، وخاصة في الفقرة السادسة من العهد التي يخصصها أردشير لتبديع المتدينين الذين تسول لهم نفوسهم تجاوز سلطة الملك، أو نشر الفتنة بهدف الوصول إلى السلطة. ففي هذه الفقرة تبرز بجلاء مسألة الإحتواء التي تحدثنا عنها(٢٥).

ويمكن أن نقبل التنميط الذي يقترحه ناصف نصار أثناء تصنيفه للعهد الأردشيري، مع إضافة مبدأ الإحتواء داخل التحالف، أو مبدأ سيادة الملك على الدين.

هذا هو النموذج الذي رسمته التجربة الساسانية في صيغتها الأردشيرية وفي ملامحها العامة التي بلورها ابن المقفع في «الأدب الكبير» بصياغته في حدوس وأقوال عامة سياسة الملك الساسانية، وترجمته في «رسالة الصحابة» لروح الموقف الأردشيري من مسألة احتواء الملك للدين، وذلك بدعوته إلى أن يقوم الملك بالبث في القضايا القضائية التي لا يوجد فيها نص أو يوجد فيها خلاف(٢٦).

في كل هذه المواقف يتبلور موقف محدد في موضوع علاقة الدولة بالدين، تعلنه الآداب السلطانية، وتدافع عنه، بل لعلها تنجزه لخدمة أهداف ومرامي محددة.

وما يؤكد أهمية هذا الموقف الذي رسمت ملامحه الكبرى المرجعية الفارسية الناظمة للآداب السلطانية، مواقف الدولة العباسية الناشئة، والمتجهة إلى تأسيس شرعيتها على الدين.

وقـد لعب ابن المقـفع دوراً هامـاً في هذا المجال، وذلـك بإسناده وتدعـيمـه النظري للـموقـف العبـاسي، انطلاقـا من اعـتبـاره أن مُلك الدين يضـمـن فـيه الحـاكـم طاعـة الناس من خـلال حـراسـة دينهم ، والدفاع عنه ، وحماية شعائره(٢٧).

إن النتـيـجـة الأسـاسـيـة التي يمكن الوقـوف عندهـا هنا، هي ان الدولة السلطانية كما بلورتهـا الآداب ، تتبنى مـقدس الجماعة، إنهـا لـم تكن دولة خـلافـة «بـل قـامـت منـذ السـلاجـقـة إلى الأيوبيين والمماليك والعثمانيين بتبني مقدس الجماعة»(٢٨).

ولا يقف الأمر عند هذا بل ان هناك من يرى أن الخلافة نفسها كانت منذ قيامها ملكاً. فقد كانت «تحمل خصائص الملك الموصوفة في القـرآن بالنسبة إلى الله، الخالق، الحـاكم المطلق، والمرسومـة في تقاليـد الاستبـداد عند الفرس والبيزنطيين وغيـرهـم من الأمم القديمة، وفي نزعات العصبية القبلية عند العرب الجاهليين»(٢٩).

استـوعـبت الآداب السلطانيـة أردشيـر وابن المقـفع، وذلك لأن استـمـرار الدولـة السلطانيـة ظل مرهونا كـمـا وضح أحـد البـاحـثين بضرورة «التفاوض والتفاهـم مع الدين (٣٠).

وظفت الدولة السلطانية إذن الدين في السيـاسة، بما سمـح لها بتجديد شرعيتها، وإعادة بناء أسـسها، فقـد اعتبـرت الدين نوعاً من الحزبيـة المرتبطة بـالدولة، وبناء على هذا سـاند حزب السنة الدولة السلطانية، وتحولت الشيعة العلوية إلى حزب معارض زمن الأمويين والعبـاسيين، وذلك رغـم الاختلاف الـذي عرفه هذا الصـراع خـلال مراحل ملك الدولتين السابقتين.

لكن كيف طورت الآداب المنظور الأردشيري المقفعي؟ كيف استوعبته داخل صيرورة إنتاجها لنصوصها، وإعادة إنتاجها لهذه النصوص؟

ان الجواب على هذا السؤال يقتضي منا اختيار نموذج آخر من نماذج الآداب التي تناولت مسألة العلاقة بين الدين والدولة، بين الملك والدين، بصورة تتضمن عناصر فاعلة في تاريخ تطور هذه الآداب، سواء في المستوى النظري النصي، أو في مستوى علاقاتها بالدولة السلطانية في الواقع وفي التاريخ.

ونحن نعتقد أن نصوص الماوردي تستجيب أكثر من غيرها للشروط التي ذكرنا. ولهذا سنخصص مبحثاً فرعياً ثانياً داخل هذا العمل، لمعالجة نفس الإشكال قصد التمثيل على مستوى آخر من مستويات تبلور علاقات السياسي بالديني في الآداب السلطانية لنتمكن من معاينة أنواع التغير والتعديل والتجاوز، أو التكريس والتدعيم، الذي مارسته كتابة الماوردي على الاختيار الأول، الذي حدد معالمه العامة كل من أردشير وابن المقفع في بدايات تأسيس خطاب الآداب السلطانية في نهاية العصر الأموي وبدايات العصر العباسي(٣١)، خاصة وأن لحظة الماوردي في تاريخ تطور الفكر الإسلامي تعد لحظة هامة بالمقارنة مع زمن ابن المقفع، فقد عاصر الماوردي وشغل في بعض الدويلات السلطانية مناصب هامة، مكّنته من معرفة كثير من جوانب التدبير السياسي في علاقته بالعقيدة وتطورها، وفي علاقته بصيرورة الدولة السلطانية في تاريخ الإسلام(٣٢).

٢ - الماوردي : الملك في حراسة الدين

عندما أطلقنا على نص أردشير صفة النص الملتبس، كنا نعي جيدا أن الالتباس المقصود مركب، فالعهد ملتبس في الصيغة المحفوظ بها، والتباسه يتضاعف داخل السياق التاريخي السياسي الذي يترجمه، يستعيده، ويحتفي بأقواله، منذ ابن المقفع إلى التنويعات الشكلية التي اتخذها العهد في ثنايا الآداب السلطانية عبر أزمنة تشكلها المتواصلة.

نحن هنا لانتحدث عن الالتباس في العبارة، رغم حصوله، وحيث ترد شذراته وفقراته في الآداب السلطانية والآداب السياسية الإسلامية، بصور متعددة. فهذه مسألة تجد تفسيرا لها في **عمليات التبيئة والتأويل**، التي يمارسها العقل الناقل والمدوِّن للنصوص المنقولة، وخاصة عندما يكون هناك تنافر بين روح الفكر في الثقافتين اللتين تحصل بينهما عمليات النقل والمثاقفة. الالتباس الذي نريد إبرازه هنا يتمثل في شجاعة قبول النظام السياسي الإسلامي، والعقل السياسي الإسلامي لخطاب في السياسة مختلف تماماً في مبادئه وقواعده الأولى، المستمدة من المنظور الإسلامي في موضوع علاقة الحاكمين بالمحكومين. بل أكثر من ذلك فقد تم تأسيس خطاب في القول السياسي الإسلامي (الآداب السلطانية) بالاستناد إلى هذا النص وإلى المواقف التي يتضمنها.

ان تبني الآداب السلطانية للعهد الأردشيري **يشكل لحظة انقطاع قوية في عملية إعادة تأسيس دولة المدينة**، في المشروع السلطوي الأموي والعباسي، ثم مشروع السلطنات والإمارات التي تعددت في محيط الجغرافية الإسلامية، منذ القرن الثالث للهجرة.

وفي هذا الإطار يشكل حضور العهد كما قلنا علامة دالة على تمثل نموذج سياسي، يقرن السلطة بالقهر، ويعتبر الشأن الديني ضرورة تاريخية تخص الجماعة الإنسانية، وهي ضرورة تقتضي التدبير والعناية والرعاية.

لقد استعملت الآداب السلطانية مضمون العهد الأردشيري، لأن الدولة السلطانية أدركت أن الدين في المجتمع الإسلامي حقيقة فعلية، وواقعة تاريخية، وقوة صانعة لأمة. ومعناه أننا أمام قوة تنازع السياسي في مجاله الخاص، مجال تدبير الشأن العمومي والعام، تدبير الخراج والجند والحرب والسلام. وقد حاول فهمي جدعان في دراسته الهامة حول جدلية الديني والسياسي في الإسلام، بلورة روح هذه الجدلية من خلال دراسته لمحنة خلق القرآن في زمن المأمون (٢١٨-١٩٨هـ)، موضحا أن نتائج امتحان السياسي للديني أدت في التجربة الإسلامية إلى استنجاد الدين بمظهرين: أحدهما حسب تعبيره «متصلب في الدين» يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وثانيهما عملي يتوسل إلى غاياته عند السياسي بالطاعة ويلوذ بالنصيحة لأولي الأمر، والدعاء لهم في السر والعلانية(٣٣)، وانطلاقاً من هذا التصور وفي إطار المظهر الثاني تندرج جهود الماوردي في بلورة ثقافة سياسية، موافقة على مبدأي الانقياد والطاعة للسلطان.

لابد من التوضيح هنا أن الخطاب السياسي السلطاني الذي أنجزه الماوردي يعتبر من الخطابات السياسية الأكثر اعتماداً على المرجعية الإسلامية، الساعية إلى استيعاب المرجعية الفارسية والبيزنطية واليونانية، وأن تنوع شخصيته الفكرية سمح له بإنشاء خطاب متميز داخل سلم تطور الآداب السياسية السلطانية(٣٤).

وقد انعكست ثقافة الرجل الموسوعية على نظره السياسي في الآداب السلطانية، وفي مجال الفقه، وكذا في مجال الأخلاق السياسية السنية. وهناك تقاطع وتكامل بين آرائه الفقهية والأخلاقية والسياسية يعكس كفاءته في جمع مكونات ثقافية متنوعة، واستعمالها حسب المجالات الفكرية التي يخوض فيها. أما التقاطع القائم بين إنتاجه النظري، فقد كانت تقتضيه متطلبات النظر في كل مجال على حدة، وقد استوعبه الفقيه ليوظفه في سياق تطوره الفكري، ودون التفات للتناقضات التي أفرزها هذا الإنتاج، في الحقول المعرفية المذكورة. وهي في كل الأحوال تناقضات جزئية لا تبلغ سقف المبادىء النظرية العقائدية الكبرى في صيغتها السنية.

لم يتمكن الماوردي في كتاباته السلطانية من تجاوز شبكة المفاهيم والمعطيات النصية الحافظة لنظام الآداب السلطانية. صحيح أنه عرَّب كثيراً منها، وذلك بكفاءته الإنشائية القوية ، والمبصومة بتكوينه الفقهي اللغوي المتين، وصحيح أيضا أنه اعتنى بادماج المرجعية العربية الإسلامية ضمن سلم المرجعيات المكونة لبنية الخطاب في هذه الآداب(٣٥). إلا أنه في كل ذلك لم يستطع التخلص من قيود المقدمات ، وقيود المفاهيم والمصطلحات والاستعمالات التي تحتفي بها هذه الآداب، بل إن عنايته بعملية المزج والتركيب منحت نصوصه نكهة خاصة، طغى فيها مأثور الآداب الدنيوي ، وظل فيها المأثور الديني نصياً تبريرياً لا أقل ولا أكثر. ونظرا لطغيان الثقافة السياسية الفارسية والاغريقية، في هذه الآداب فقد تحولت الاستشهادات النصية الدينية التي تملأ نصوصه، إلى استشهادات قريبة في روحها داخل النص، من روح النص في نظامه الشامل، أي أنها ظلت أقرب إلى الآداب

السلطانية في صيغتها العملية التدبيرية، دون أن تتمكن كنصوص في الدين وعظات في الأخلاق الإسلامية من إنجاز التحويل المفترض باعتباره نتيجة ضرورية لعمليات شحنها وحقنها بجرعات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومأثور أقوال الصحابة والخلفاء الأوَّل.

في هذا الإطار ظل حديث الماوردي في نصوصه السلطانية عن الدين دون تخصيص، وذلك رغم أن إسناده الديني للمجال السياسي يكون دائما بالنص القرآني، وبمختار الحديث المحمدي، ومأثور من حكَموا دولة المدينة بعد موت محمد.

لقد وظف الماوردي المعطيات الإسلامية ليؤكد نفس مقدماتالسياسة السلطانية، دون أن يرى في هذه المقدمات ما يتنافى مع مبادىء العقيدة الإسلامية.

إلا أنه لم يكتف بهذا بل وجدنا أنه يعبر تماماً في موضوع علاقة السلطة بالدين، عن متطلبات الدولة السلطانية في زمن يسود فيه الاعتقاد بمنظومة في القيم دينية وإسلامية بالتخصيص والتعيين.

صحيح أن نص «نصيحة الملوك» يحدد بوضوح الطابع الديني لكتابته، وأن الباب الرابع في النص مكتوب للتذكير بأخلاق الاستعداد للآخرة ما دامت الدنيا دار زوال(٣٦)، ومادام الماوردي يعتبر أن الملك مخاطرة ومحنة وابتلاء. وصحيح أيضا أن الباب الأول من الكتاب يتحدث عن ضرورة النصح، لكن هذه الكتابة لاتخرج عن ما أسماه الباحث فهمي جدعان «بالمظهر العملي للدين في مواجهته للدولة السلطانية»(٣٧).

لقد كتب الماوردي «النصيحة» و«التسهيل» ليدعو الخاصة والعامة إلى طاعة السلاطين، أما عصيانهم ورفض الانقياد والانصياع لهم، فإنه يُوصِل إلى طريق «الهرج والمرج والفتنة». يتحصن الفقيه بالركن الأخلاقي ليعزز دولة الملك، ويرضى بحراستها للدين، فتضمن له الدولة السلطانية مقابل خدمته مكانة تابعة، إنه مقتنع بالقول المنسوب لعثمان بن عفان ﷺيزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآنﷺ(٣٨) ومقتنع أيضا بمحتوى عهد أردشير، حيث يستحضر في كتاباته السلطانية فقرات مطولة منه، وخاصة الفقرتين الرابعة والسادسة، وهما الفقرتان المخصصتان لمسألتي لزوم الدين للملك، ولزوم الملك للدين، وكيفية مواجهة أهل البدعة المناهضين بالدين للسلطة السياسية، التي يفترض فيها حراستها للدين. وقد اعتبر الماوردي بناء على محتويات الفقرة السادسة من العهد أن أرشد الولاة «من حرس بولايته الدين»(٣٩).

يوكل الماوردي إذن للسلطة زمام حفظ الدين، ويقوم الدين في الوقت نفسه بتهييء القواعد الضرورية للطاعة اللازمة لاستمرار الملك. ويذهب الماوردي هنا مذهبا بعيدا فيعلن ان ليس في العقل ما يجمع الناس على حكم يتساوى فيه القوي والضعيف، لهذا «وقفت مصالحهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة، وينقطع به تنازعهم»(٤٠).

يتوقف الماوردي في هذا الموضوع أمام تجربة السلطة الإسلامية، وهو يعي أبعادها الداخلية، وذلك بحكم المهام التي قام بها طيلة حياته، وبحكم انخراطه في العمل السياسي المباشر بالكتابة والدفاع عن تصورات محددة للنظر السياسي والتدبير السياسي في عصره.

تحكم وجهة نظر الماوردي في هذا الباب مقدمات صريحة ومعلنة أبرزها :

١- اعتباره السياسة جزءاً من الدين .

٢- إقراره بأن استمرار السلطة يقتضي بناءها على الدين . بل أكثر من ذلك، فالسلطة المنفصلة عن الدين، حتى لو كتب لها أن تستمر تظل غير شرعية في نظره. «فكل سلطة لا تبنى على الدين، الذي تَوَلَّد حوله الاجماع، ويعتبر الناس فيه ان الطاعة واجب والتعاون فرض»(٤١)، تظل سلطة مؤقتة.

لكن كيف استطاع الفقيه المتضلع في علوم الدين أن يربط الدين بالسلطة وبموضوع التدبير السياسي؟ وهل كانت عملية الربط في ذهنه تتم باعتبارها عملية دينية، أي امتداداً لرسالة سماوية؟ أم أنها كانت مجرد عملية سياسية يصعب فيها عدم إخضاع الديني للسياسي؟

لاجدال في أن الرجل كان يعي جيدا أهمية أدب الملوك، ويعي أهميته بالذات في باب التدبير السياسي، لكنه يريد للإسلام مكانة داخل هذه الآداب، أي داخل الفعل السياسي السلطاني، إنه لا يريد التفريق بين الديني والسياسي، فيعمل على توسيع دائرة الديني في الفقه والشريعة، لتشمل فضاء السياسي بمختلف أبعاده، ويضمن ما سماه أحد الباحثين «عدم الفصل بين شؤون الحكم وشؤون الشريعة الإسلامية»(٤٢).

يمكن أن نضيف إلى ما سبق، ان تفكيره الديني يدفعه إلى اعتبار أن الواجب الديني يستدعي ما يلي :-

- المحافظة على الإسلام ومبادئه الأساسية .
- مراعاة الاجتماع السياسي المستقر ، أي قبول واقع الدولة السلطانية كما هي(٤٣).

ولا يقتصر الأمر على هذا «بل يتعداه إلى العمل على نشره، من هنا فإنه يتوجب عليه أن يجاهد ضد الذين يُدْعَوْنَ إلى اعتناق الإسلام حتى يعتنقوه، أو يقبلوا الدخول في نظام أهل الذمة. ثم ان جوهر الإسلام هو نظامه التشريعي، والواجب الديني للحاكم هو في الأساس، السهر على حسن تنفيذ هذا النظام»(٤٤).

يحدد موقف الماوردي لحظة إيجابية في التعامل مع شيئين اثنين : مقدس الجماعة ، والسلطنة السائدة، ويبني هذا الموقف على تصور معين للدين ومنظور خاص للتاريخ وللتجربة السياسية الإسلامية داخل هذا التاريخ.

يتضح هذا الأمر بصورة جلية في مقدمة القسم الثاني من «التسهيل»، المخصص لسياسة الملك، ففي تقديمه لهذا القسم يطرح تصوره للدين، للإسلام، ويربط هذا التصور بفضاء السلطة، فالدين في نظره «يصلح السرائر»، ويمنع من «ارتكاب الذنوب» ، إنه «يبعث على التأله والتناصف» ويمكن من «الألفة والتعاطف»(٤٥) وكل هذه المعطيات لا تصلح في نظره الدنيا إلا بها. إن الدين وسيلة لتجاوز الشر القابع في النفوس(٤٦) ، وسيلة للتعالي عن الحالة البشرية الغفل من العقيدة. والدين أيضا يوجب في المستوى الجمعي الطاعة والانقياد لأولي الأمر، حتى تستقيم أمور الإنسان في الجماعة، وأولو الأمر هم السلاطين، الذي ابتلوا برعاية وتدبر شؤون الخلق، وحفظ الدين الذي يمنحهم الأمان «وحسن السريرة وجميل السيرة». ولا يمكن أن يستمر الدين في

الجماعة دون سلطة، وذلك لأن السلطة في نظره «زمام لحفظ (قواعد الدين) ، وباعث على العمل بها»(٤٧).

يؤسس الماوردي بهذه المقدمة تصوره الخاص لعلاقة الدين بالسلطة، وهو يؤسسه انطلاقا من هذه المقدمة العامة لينتقل بعد ذلك إلى إعادة إنتاج مضمون العهد الأردشيري في موضوع علاقة الدين بالملك، والمنظور المقفعي لأشكال الملك وأنماطه، وهو الأمر الذي يترتب عنه استمرار حضور التصور الفارسي الأردشيري منه خاصة، لنمط العلاقة التحالفية ، الاحتوائية والوظيفية بين الدين والسلطة، حيث يعمل السياسي على استيعاب الشأن الديني، بما لا يجعله يتجاوز سقف السلطة الأعلى.

ونحن لانعتبر هذه المسألة خاصة بالتجربة السياسية الدينية في الإسلام، بل إنها تجربة معروفة في سياق تطور علاقة الديني بالسياسي في تاريخ الفكر السياسي الغربي أيضا(٤٨).

يستوعب جهد الماوردي في الملاءمة والمواءمة بين الدين والسلطان تجارب التاريخ الإسلامي، هذه التجارب التي رسخت شوكة الوازع السياسي، واعتبرت ان الإسلام يمنحها رمزية دينية، وذلك لأنه يشكل الوجه الأبرز في الجماعة التي تسوسها.

إننا نعتقد أن روح موقف الماوردي في مسألة علاقة الدين بالملك، لا تختلف عن مواقف السلاطين العباسيين، ومواقف السلطنات التي نَظَّر الماوردي لوجودها في كتابته السياسية النصحية ، وفي تناوله للأحكام السلطانية(٤٩).

٣- عهد المأمون: استعمال الديني لحساب الحزم السياسي

نستطيع التأكد من ذلك بمراجعتنا للعهد الذي كتبه المأمون سنة ٢٠١هـ لعلي بن موسى الرضى، وهو عهد تكشف فقراته عن رؤية سياسية متماسكة، رؤية جامعة بين متطلبات الحزم الدنيوي ومقتضيات الشأن الديني. وسنحاول توضيح نوعية الجمع المتضمنة في هذا العهد بما يساعدنا على إدراك جوانب من خلفية نظر الماوردي لجدليات العلاقة التاريخية المتعددة والمتناقضة في موضوع الدين والدولة، وذلك دون أن نهتم بالملابسات السياسية الأخرى التي ارتبطت بهذا العهد في تاريخ حكم المأمون، والتي كان من بينها الشبهة التي اقترنت بموت علي الرضا سنة ٢٠٣هـ بعد صدوره.

١ - يسلم العهد في ديباجته بأن الأصل في الجماعة هو الإسلام، وأن هذا الأصل هو الذي علّم المسلمين للهالمجادلة بالتي هي أحسنلله، كما وجههم للجهاد والغلظة لنشر رسالته ومغالبة المشركين.

٢ - الخلافة استخلاف، وهي حق الله في المسلمين، وحقه في الأمر بطاعة أولي الأمر، ثم إقامة الفرائض والحدود حسب شرائع الله وسنته، ثم الجهاد لنشر رسالته، والعمل أثناء ذلك على حق أمن السبل وحقن الدماء، وإصلاح ذات البين، وجمع الألفة.

٣ - الإمام الخليفة يمتلك صلاحية في تولية من يقوم بعده بأمور المسلمين، فينصبه علماً لهم، مفزعاً في جمع ألفتهم، ولم شعثهم، ليأمنوا الفرقة، ويرفعوا كيد الشيطان عنهم. بل أكثر من ذلك فإن العهد يتضمن تصريحاً واضحاً مفاده «أن الله عز وجل جعل العهد بعد الخلافة من تمام أمر الإسلام وكماله»(٥٠)، وذلك تجنبا للشقاق والعداوة والفرقة والفتنة.

٤ - الخليفة الأمير مؤتمن بالتفويض الإلهي عن الحق، ولهذا فهو مطالب بالعمل على كل ما يعز الدين ويقمع المشركين، والعمل كذلك على صلاح الأمة ونشر العدل، وكل ذلك بإقامة الكتاب والسنة.

تلك هي أهم الأفكار الواردة في العهد، وهي تظهر بجلاء هيمنة تصورات محددة لكنها تسكت عن أمور أخرى نجدها في الممارسة السياسية للمأمون، في تاريخه الفعلي، ونجدها في شواهد أخرى نصية منسوبة إليه.

فقد خاطب المأمون مرة ابنه قائلا : يا بني ارجعوا فيما أسببه عليكم من التدبير، إلى آراء الحزمة المجربين، فإنهم مراياكم، يرونكم ما لا ترون، وقد صحبوا لكم الدهر، وكفوكم التجارب»(٥١).

وقد حكى صاحب «لطف التدبير»، عن المأمون واقعة تؤشر على معطيات في النظر السياسي لا علاقة لها بالعناصر المحورية المعلنة والتي قمنا باستخراجها من العهد، يقول الإسكافي : «سأل المأمون بعض علماء العرب عن رجالات الأرض، فقال بعضهم : أبو بكر وعمر، وقال بعض : علي، وقال بعض : معاوية وعمر في الدهاء والإرب والمكيدة. فقال المأمون : إنما أردت رجالا قاموا بنقل دولة ونهضوا بأمر يعجز الرجال عن النهوض بمثله، فقالوا أمير المؤمنين أعلم. فقال : رجالات الأرض خمسة : الاسكندر الرومي نهض من الروم حتى أباد مُلك دارا، وغلب على الأقاليم السبعة. وأردشير أقبل بمثل همته، حتى رد ما انتشر من ملك إقليم بابل على غرة، وبهرام جور في فتكه، وقتال خاقان ومن معه في ثلاثمائة فارس. وأنوشروان مع حداثة سنة توثب على مزدك في جمعه، وقد وافى داراً مملكة قباذ فأبادهم، وأبو مسلم صاحب دعوتنا، نهض في

دولتنا وهو ابن ثماني عشرة سنة، وقتل وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة»(٥٢).

عندما تتم قراءة العهد ومتابعة الروايات الواصفة لأقوال وأفعال ومواقف المأمون التاريخية، تتشكل صورة تاريخية عن الممارسة السياسية المقترنة بالرؤية الدينية في تجربة المأمون وفي تجربة كثير من ملوك وحكام المسلمين، عبر تاريخ تطور الحكم في الإسلام(٥٣). فلم يكن المأمون في العهد الذي كتب يفكر في الشأن الديني، لقد كان همه الأول سياسياً. إنه بإرضائه لتيار من التيارات المعارضة للدولة العباسية، يعمل على استمرار سلطته بالدرجة الأولى، أما الصيغ الأخرى ذات الطبيعة الدينية فإنها توظف فقط لتأمين ما ذكرنا.

فلا جدال في عناية العهد بالشرعية الدينية، حتى عندما تكون رمزية، فتشهد على حكم يتعلق بجماعة دينها الإسلام. وفي العهد والأقوال الأخرى عناصر تنتمي إلى مجال التدبير السياسي الواقعي والفعلي، كما رتبته ملامح تجربة تاريخية محددة، هي تجربة الدولة في الإسلام. نقصد بذلك شؤون التدبير الجهادي وشؤون تعزيز الرسالة الدينية، وكذا قضايا «حفظ الرعية والعدل»، ولو أن الأمر لا يتجاوز في الغالب عتبة الخطاب.

أشار أحد الباحثين قبلنا أثناء قراءته لعينة نصية هامة من آثار المأمون، ومن بينها العهد الذي قدمنا إلى اقتران النظرة الدينية بالسياسة الدنيوية في ممارسته. واعتبر ان السمة الغالبة على ممارسته ومشروعه السياسي هي النزعة العملية، وذلك لأنه كان «ملكاً متفرداً بالسلطة، استحواذياً وكلانيا»(٥٤).

وقد وضح الباحث المذكور أن محنة خلق القرآن، التي أدارها المأمون ورتب عناصرها تعبر بكثير من الجلاء عن الجدلية التاريخة العميقة التي رسمت إشكالية الدين والملك في التاريخ الإسلامي.

فماذا حدث في مسألة خلق القرآن؟ وكيف يفسر الأستاذ فهمي جدعان ما حدث في ضوء ما نحن بصدده، أي الدين في الدولة السلطانية؟

يتعلق الأمر في هذا الموضوع في نظر الباحث المذكور، بتنامي سلطة أصحاب الحديث والسنة ومن يدور في فلكهم، وكانوا في زمن المأمون قد بلغوا شأواً من القوة والانتشار جعل منهم قوة أيديولوجية ذات قواعد عميقة في المجتمع، أي سلطة منافسة ، «تنظر إلى الدولة بمنظار تغيير المنكر»، ولهذا السبب تَقدَّم «السياسي» ليعيد الأمور إلى نصابها ويحسم الصراع.

الصراع في نظر الباحث، كان صراعاً على السيادة والسلطة، وما قام به المأمون في الواقعة المذكورة يتجه لرد الأمور إلى مكانها الصحيح، أي رد الفقهاء ورجال الدين إلى حدود الطاعة، ولم يجد أي حرج في التوسل بالديني للانتصار على من يدعون تغيير المنكر، فلم يكن ذلك الاستخدام إلا لحفظ «ماء الوجه الشرعي للخلافة، ولأن الديني كان أنفذ وأمضى في الإطار الاجتماعي المرجعي القائم»(٥٥).

وبناء على ما سبق يحلل الباحث مواقف الفقهاء من مسألة التوفيق بين تغيير المنكر ولزوم الطاعة للسلطان، فيعتبر أن التوفيق تبلور في ثلاثة اختيارات :

- فئة من الفقهاء اختارت الانقياد والطاعة، وعملت مع السلطان، وسوغت أعماله.

- فئة اعتزلت وابتعدت عن «جور الزمان» و «إمارة السفهاء».

- وفئة ثالثة، اختارت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومارسته بدرجات متفاوتة من الشدة واللين.

وقد جسد هؤلاء في نظر الباحث «واقعية كبيرة»، واتباعية تكاد تكون مطلقة(٥٦). ونحن نعتقد أن أعمال الماوردي تندرج ضمن فئتين من الفئات الثلاث، الأولى والثالثة، فقد اختار العمل مع السلطان ، كما اختار التأليف ناصحاً ومدافعا عن الدين، وضمن هذا الأفق تفهم مصنفاته في الآداب السلطانية كما يفهم موقفه من العلاقة بين الديني والدنيوي، بين السلطان والإسلام.

إن ما يمكن استخلاصه من التحليل المذكور واستناداً إلى معطيات محنة خلق القرآن، هو أن السياسي الذي يستند في شرعيته إلى الدين ، يواجه الذين يخاصمونه دينيا ، وذلك باستعمال الدين لحساب السيادة السياسية . لأنه يعي جيداً أن المرجعية الدينية هي قاعدة القواعد في المجتمع في مستوى التربية الخلقية والدينية، كتربية تعنى بالشأن الفردي الذاتي، أما السياسة وهي شأن عام، فإن محافظتها على قوتها واستمرارها تدفعها إلى استعمال الديني لتبرير وتزكية مشروعها في القيادة الدنيوية، وذلك بنشر قيم الطاعة والانقياد.

هل يمكن أن نقول بعد كل هذا إن الدين في الدولة السلطانية يعتبر جزءاً من المشروع السياسي السلطاني؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم تتطور الآداب السلطانية في أفق وضع هذه المسألة

في صيغ مُحوَّلة للنظر السياسي، ومبلورة لرؤية معينة تحدد مجالات تداخل وانفصال السياسي عن الديني؟ لماذا ظل الاختلاط سمة ملازمة للعلاقة القائمة بينهما؟ ولماذا ظلت الآداب رغم طابعها العملي التدبيري، سجينة رؤية محددة لعلاقة الدولة بالدين؟

الـهـوامـش

١ – ظهرت في السنوات الأخيرة مجموعة من الأبحاث الهامة التي اعتنت برصد علاقات السياسي بالديني في تاريخ الفكر الإسلامي، نذكر منها على وجه الخصوص :

– برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين .

– فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام

– محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي .

– رضوان السيد : الجماعة والمجتمع والدولة.

٢ – ناصف نصار، منطق السلطة ص ١٤٤ .

٣ – ناصف نصار، منطق السلطة ص ١٤٤ .

٤ – برهان غليون، نقد السياسة، الدين والدولة ص ١١٣-١١٤ .

5- Bertrand Badie, les deux Etats, page: 57.

٦ – منطق السلطة ص ١٦٠ .

٧ – راجع كتابنا في تشريح أصول الاستبداد ص ٦١-٧٥ دار الطليعة بيروت، ١٩٩٩ .

٨ – عهد أردشير، حققه وقدم له الدكتور إحسان عباس، دار صادر ١٩٦٧ .

٩ – يقول أردشير : «واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين، فلابد للملك من أسسه، ولابد للدين من حارسه، لأن ما لاحارس له

ضائع، وما لا أس له مهدوم. وأن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقيه فيه، فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رياسات مستترات في من قد وترتم وجفوتم وحرمتم وأخفتم وصغرتم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة.

واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسر ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أس والملك عماد، وصاحب الأس أولى بجميع البنيان من صاحب العماد. . . » ص ٥٣-٥٤.

١٠- انظر تعريفا موجزا بأردشير في الطبري، تاريخ الأمم والملوك، صفحات ٥٧-٥٨-٥٩. وفي مقدمة محقق عهده الدكتور إحسان عباس ص ٧-١٨.

١١ - حول الديانة الزرادشتية راجع الفصل الثالث المعنون : الزرادشتية دين الدولة، ضمن كتاب كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين ص ١٣٠ (مرجع سبق ذكره) وكذا مادة الزرادشتية في الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الثاني، ص ٦٩٠ معهد الإنماء، بيروت ١٩٨٨.

١٢ - راجع دراستنا : في تشريح أصول الاستبداد ص ١٠٨-١٢٤

١٣- ابن المقفع، الأعمال الكاملة ص ٢٥٠

١٤ - الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر ص ٢٠٣

١٥- الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر ص ٢٠٣

١٦ - ان الفقرات التي يوضح فيها الماوردي انطلاقا من التصور المقفعي رأيه في أنواع الملك، تليها فقرات في ص ٢٠٦، يقوم فيها بشرح نص ابن المقفع الأصلي في الأدب الكبير، ص ٢٥٠، ضمن الأعمال الكاملة لابن المقفع (مرجع سبق ذكره).

١٧ - راجع أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي ص ٤٩-٨٠.

١٨ - نذكر هنا على سبيل المثال، «عهد أردشير»، ونص «واسطة السلوك» للسلطان الزياني.

19 - Maurice Robin, Histoire comparative des idées politiques,Tome I, page: 443.

٢٠ - محمد ضياء الدين الريس، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ص٥٩

٢١ - راجع مادة الزرادشتية في الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني ص ٦٩٠

٢٢ - رتيشارد اتيون، مجلة الاجتهاد ص ١٨٥ ع ٢٦/٢٧ - ١٩٩٥ .

٢٣ - الزرادشتية، الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٩١ .

٢٤ - ناصف نصار، منطق السلطة ص ١٦١ .

٢٥ - راجع بحثنا في تشريح أصول الاستبداد ص ١٠٨ .

٢٦ - ابن المقفع، رسالة الصحابة ضمن الأعمال الكاملة ص ٣١٢-٣١٣ .

٢٧ - ابن المقفع، رسالة الصحابة ضمن الأعمال الكاملة ص ٣١٣ .

٢٨ - رضوان السيد، أهل السنة والجماعة دراسة في التكون العقدي والسياسي ص ٢٣٣-٢٦٨، ضمن كتابه، الجماعة المجتمع والدولة.

٢٩ - برهان غليون، نقد السياسية، الدولة والدين ص ٧٩ .

٣٠ - يتحدث محقق العهد ومقدمه الدكتور إحسان عباس عن الاهتمام بالعهد في العصور الإسلامية، فيقول : «اعتقد أن عهد أردشير قد ترجم إلى العربية في دور مبكر، وأنه ربما تمت ترجمته في أواخر العصر الأموي»، ويورد شواهد تثبت هذا الأمر، راجع صفحات ٣٣-٣٤-٣٥ .

٣١ - سعيد بنسعيد، دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي الفصل الأول ص ٢٣-٤٥ .

٣٢ - فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام ص ٣٥٥ .

٣٣ - راجع دراسة حنا ميخائيل، السياسة والوحي، الماوردي ومن بعده، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٧ .

٣٤ - راجع بحثنا في تشريح أصول الإسلام ص ٧٦-١٠٢ .

٣٥ - نصيحة الملوك ص ١٤٧

٣٦-٣٧ - المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص ٣٥٥

٣٨ - يرد هذا القول في أغلب خطابات الآداب السلطانية، راجع على سبيل المثال، كتاب «اللؤلؤة في السلطان» لابن عبد ربه ص ٧ .

٣٩ - تسهيل النظر وتعجيل الظفر ص ١٩٩ .

٤٠ - تسهيل النظر وتعجيل الظفر ص ١٩٩ .

٤١- حنا ميخائيل، الوحي والسياسة ص ٧٤ .

٤٢ - حنا ميخائيل، الوحي والسياسة ص ٧٩ .

٤٣ - حنا ميخائيل، الوحي والسياسة ص ٧٩ .

٤٤ - حنا ميخائيل، الوحي والسياسة ص ٨١ .

٤٥ - تسهيل النظر ص ١٩٩ .

٤٦ - راجع بحثنا في تشريح أصول الاستبداد ص ١٠٨-١٢٤ .

٤٧- نقد السياسة ، الدولة والدين ص ٨٥

٤٨ - راجع دراسة هامة حول مكانة الدين والله في فلسفة هوبز :
Raymond Polin, Hobbes, Dieu et les hommes, première partie 7-72.

٤٩ - سعيد بنسعيد دولة الخلافة ص ١٠٥-١٢٨ . وكذلك بحث محمد أركون الرؤى السياسية والتاريخ الواقعي، ضمن كتابه :
L'islam morale et politique, page: 121-131.

٥٠ - جمهرة رسائل العرب، المجلد الثالث ص ٣٤٢

٥١ - المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشرق عمان ١٩٨٩ هامش رقم ٢ ص ٢٤٣ .

٥٢- لطف التدبير ص ١٣-١٤-١٥ .

٥٣ - راجع قراءة الجابري للمحنة، وهي قراءة تناقش بعض نتائج فهمي جدعان، وتتجه للتفكير في موضوع المحنة انطلاقا من بعض إشكالات الحاضر، «المثقفون في الحضارة العربية» ص ٨٩-١١٥ .

ويمكن مراجعة أيضا دراسة هامة للدكتور محمد أرشيد العقيلي، المعتزلة وصلتهم بمحنة خلق القرآن، ص ١٠٦-١٣٧ مجلة : دراسات تاريخية، الصادرة عن لجنة كتابة تاريخ العرب بجامعة دمشق ع : ٤١/ ٤٢ - ١٩٩٢ .

٥٤ - المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام ص ٢٦٢ .

٥٥ - المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام ص ٢٨٢ .

٥٦ - المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام ص ٣٣٩ .

إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي

قراءة في علمانية فرح أنطون

تقديم

نريد في هذا النص أن نبرهن على راهنية المرافعة التي أنجز فرح أنطون (١٨٤٧-١٩٢٢) وهو يدافع عن العلمانية في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، ذلك أننا نعتقد أن مرور قرن من الزمان على دعوته لم يحقق في النظر السياسي العربي ما يتجاوزها تماماً، فاللغة السياسية الجديدة القديمة التي عادت إلى الواجهة الفكرية في العقدين الأخيرين ترجع بنا إلى أزمنة موغلة في القدم، وتضع كل مكاسب تاريخنا السياسي الحديث فكراً وممارسة في خانة «التغريب» و«الاختراق الثقافي»، لنعود فنكتشف مرة أخرى أن كتابة فرح أنطون تتحدث لغة أقرب إلينا من لغات أخرى تختلط فيها اللغات ويمتزج فيها منطق المعالجة الأيديولوجية بالمنطق السيكولوجي بالموقف السياسي الظرفي بلا تمييز ولا تمايز، فتضيع الصور وتختلط المفاهيم وتتعذر علينا الرؤية في النهاية فنتيه ولعل هذا حالنا اليوم.

قبل مئة سنة استطاع فرح أنطون أن ينشىء في الثقافة العربية المعاصرة مقالة تتمتع بامتياز صفاء الرؤية ووضوح القصد وسلاسة الترسل، كما تتميز بلغة غير معهودة في متون القرن التاسع عشر، ومن تعود قراءة نصوص الأفغاني ومحمد عبده وقبلهما الطهطاوي

وخير الدين التونسي، سيدرك الفوارق الكبيرة بين لغات هؤلاء الذين ذكرنا وبين لغة فرح أنطون سواء في مستوى الشكل أو البنية، أو في مستوى المحتوى والحمولة الفكرية، ومنطق التحليل والبرهنة والإثبات.

قلنا قبل قرن من الزمان وبمناسبة المناظرة الشهيرة بين فرح أنطون ومحمد عبده على صفحات مجلتي للهالجامعةلله و للهالمنارلله(١) وعناية فرح بابن رشد والرشدية، أنتج فرح نصوصاً دافع فيها بحماس قوي على مكاسب فلسفة الأنوار والفلسفة السياسية الحديثة، في موضوع فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، وجاءت مقالاته في سياق جعلها أشبه ما تكون بالطفرة النظرية المفاجئة. صحيح أن مقالة الطهطاوي (١٨٧٤-١٨٠١) في للهتخليص الابريز في تلخيص باريزلله ومقالة التونسي (-١٨٢٢ ١٨٨٢) في للهمقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالكلله كانتا تمهدان بطرقهما الخاصة لتهجي أبجدية المرجعية السياسية الليبرالية والتعلم منها (٢)، إلا أنهما لم تبلغا شأو ما بلغته المقالة الفرحية من وضوح في الرؤية وفي القصد، ومن كفاءة عالية في الاستيعاب. فقد بلورت المقالة المذكورة وبدون مبالغة لحظة استثنائية ض ن صيرورة تشكل الكتابة السياسية الجديدة في الفكر العربي المعاصر، لدرجة أنه انطلاقاً منها تحدث مؤرخو الفكر العربي المعاصر عن التيار العلماني كمقابل للتيار السلفي في الفكر الإصلاحي الحديث(٣)، حيث أصبح مفهوم للهعلمانيةلله يشير إلى كل المثقفين الذين يتبنون جوانب من المنظومة السياسية الليبرالية، رغم أن جهد فرح لم يولّد في الثقافة السياسية تياراً فعلياً قدر ما أنتج أفقاً في النظر ظل في حاجة إلى التطوير والبناء والتجاوز الخلاق والمبتكر.

ما يؤكد ما نحن بصدده المواقف المباشرة التي اتخذت من هذه المقالة، نقصد بذلك مواقف صاحب «المنار» والأبعاد التي اتخذتها وهي تحتضن ردود الشيخ الإمام محمد عبده (١٩٠٥-١٨٤٩)، فقد سمحت المواقف المذكورة بتأسيس جبهتين تبلورت ملامحهما الأولى في التقابل الذي نفترض حصوله بين جمال الدين الأفغاني وشبلي الشميل، وذلك أثناء دفاع الثاني عن نظرية النشوء والارتقاء، ورد الأول على من أسماهم بالدهريين في رسالته الشهيرة «في الرد على الدهريين». ونستطيع تأكيد التقابل المذكور عندما نعرف أن جبهة الدهريين في الفكر الغربي تتضمن فلاسفة الأنوار والاشتراكيين الطوباويين ودعاة نظرية التطور، فهؤلاء هم الذين يمثلون في نظر الأفغاني صورة الغرب الغازي، الغرب الذي يهيىء لاحتلال الأرض ونشر الفساد، ويتجه لاختراق الأدمغة والضمائر بنشره للقيم المادية، قيم الإباحية والإلحاد وخراب العمران.

وعندما تدافع الجامعة عن أعلام التنوير من فلاسفة القرن الثامن عشر، ويتبنى شبلي الشميل المبادىء النظرية العامة لفلسفة النشوء والارتقاء، نكون أمام توجه في الفكر يوصم بالمنزع التغريبي، ومقابله تنشأ جبهة الدعوة إلى التشبث بالعقائد والأصول الذاتية لتحصين الذات من غزو الغزات القادم.

ضمن هذا الأفق التاريخي والنظري تتأسس لحظة إنشاء فرح لمقالة في الدفاع عن العلمانية، وهي في العمق لحظة تروم بلورة جوانب من المنظور السياسي الليبرالي انطلاقا من مسألة مفصلية داخل هذا المنظور، مسألة تعيين حدود ومجال السياسي في علاقته بالمجال الديني(٤).

علمانية فرح أنطون : ملابسات السياسة والتاريخ

لا جدال في أن هذه اللحظة ترتبط بملابسات تاريخية سياسية هامة، وهي ملابسات لا تخفيها نصوص فرح أنطون، ولا نصوص أولئك الذين يناظرونه، يتعلق الأمر بموضوع الدعوة إلى «الجامعة الإسلامية»، وموضوع الأقليات النصرانية في المشرق العربي، ولأن الأمر كذلك، فإن الحدود التي اتخذتها المسألة معقولة ومفهومة، سواء ضمن سياق جهود تطوير الكتابة السياسية العربية المعاصرة، أو ضمن إطار التفكير في كيفيات المواءمة بين مقتضيات التبشير بالجامعة الإسلامية وسط مجتمعات من بين سماتها التنوع العقائدي.

وقد تمكن فرح أنطون من خلال تبنيه للمنظور الوضعي أثناء دفاعه على ضرورة استقلال السياسي عن الديني(٥)، أن يتجاوز الشحنة الدينية بحديثه عن وحدة الجذر الميتافيزيقي للأديان، متجها نحو بناء تصور سياسي يعطي الأولوية لكل ما هو دنيوي، وذلك بالاعتماد على قوانين التاريخ، كما بلورتها الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر، مع كفاءة في حسن التناظر مع محاوره، وقد بلغ ذروته في دفاعه عن ضرورة احترام الأديان واحترام الطقوس الدينية بعدم استخدامها في المعارك السياسية والتاريخية، وذلك بحكم أن روحها المتعالية تقتضي أن نرتفع بها عن متطلبات المعارك الأرضية، معارك السياسة والتاريخ.

كانت جهود كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي وقد واكبت في المستوى السياسي الواقعي جهود دولة محمد علي وبعض بايات تونس الذين اشتغل معهم خير الدين، قد ارتبطت بلزوم استيعاب «التنظيمات» داخل المجتمعات الإسلامية، باعتبارها

وسيلة من وسائل امتلاك التمدن وتنظيماته (مؤسساته الحديثة)، إلا أنها لم تفكر في العقائد والفلسفات السياسية المؤطرة لصيرورة تشكل وتطور هذه المؤسسات، أما مقالة فرح أنطون فقد اتجهت نحو الفلسفات والمفاهيم الناظمة لها، واعتنت بالمفاهيم الكبرى المؤسسة للعقيدة الليبرالية، نقصد بذلك الدفاع عن الحرية والمساواة، وفصل الدين عن الدولة، والدفاع عن التسامح والمواطنة، وغير ذلك من المفاهيم التي عمل فرح على بناء خطابه السياسي بالاستعانة بها، مؤسساً كما قلنا مقالة جديدة بمرجعية جديدة داخل دائرة الفكر السياسي الناشىء في ثقافة النهضة العربية.

حتم سياق إنتاج مقالة فرح المتمثل في المناظرة المشار إليها آنفاً انتقال وجهة الجدل من موضوع تاريخ اضطهاد المسلمين والنصارى للعلم والفلسفة، وذلك بمناسبة الحديث عن ابن رشد إلى موضوع النهضة وتجاوز التأخر وذلك بحكم أن الإشكالية المركزية الموجهة لروح الفكر إذ ذاك كانت تستدعي ذلك، إلا أن اتساع مجال التفكير في الاصلاح السياسي والنهضة الشاملة أضاع جزءا من الشحنة السياسية القوية التي فجرتها مقاربة فرح أنطون للموضوع، فلم تنتج ما يطور الرؤية أو يقدم التفكير فيها وفي القضايا المرتبطة بها، فقد ظلت المناظرة مجرد هامش مفتوح على إشكال كبير لم تتمكن من تعميق النظر فيه ولا بناء وتركيب أسئلته الأساس.

وعندما نتحدث اليوم عن راهنية نصوص فرح في الدفاع عن العلمانية فإننا نريد تسجيل مفارقة من مفارقات النظر السياسي في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن ظاهرة الصحوة الإسلامية اليوم تتخلى في كثير من تياراتها عن المواقف التوفيقية التي بنتها سلفية محمد عبده أثناء سجالها مع دعاوى فرح أنطون، وهي الدعاوى

التي لم تكن تتحرج في إصدار أحكام قد لا يمتلك البعض اليوم القدرة على إعلانها والنطق بها، من هنا تأتي راهنية مقالة فرح، فعندما يكتب الأستاذ فؤاد زكريا مقالة في العقد الأخير من القرن العشرين في الدفاع عن العلمانية معتبراً أنها «ضرورة حضارية»(٦)، وعندما يعتبر حسن حنفي أن «الإسلام دين علماني في جوهره»(٧) يرتفع صوت فرح متحدثا عن مبررات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية(٨)، فتثير راهنية نصوصه أسئلة كبرى تتعلق بعوائق النظر السياسي في الفكر وفي الممارسة السياسية في العالم العربي.

يعترض معترض على ما نحن بصدد توضيحه وتأكيده، فيشير إلى أن معارك الفكر السياسي العربي مفتوحة على أكثر من جبهة، وذلك بحكم خصوصيات تاريخنا المعاصر. ولعله يقول إن المعارك الفكرية الكبرى قد لا تحل في المدى الزمني المتوسط، فقد يلزمها مدى زمني أطول لتتمكن من بلورة ما يسمح بتجاوز قيود الفكر القديم، إلا أن هذه المبررات لا تكفي لقبول مراوحة الخطى في الفكر السياسي العربي، حيث تظل كل الأسئلة قائمة، وحيث يعرف التاريخ أشكالاً من الردة توحي بتراجعات لا يستطيع المرء أن يتنبأ بحدودها، ومعنى هذا أننا مطالبون بمزيد من البحث في إخفاقنا السياسي المتواصل.

من المناظرة إلى المحاكمة : جهود متقطعة في الدفاع عن العلمانية

لماذا إذن لم يتمكن الفكر السياسي العربي من تركيب وبناء ما يطور المقالة العلمانية الفرحية؟ بل لماذا مازال مفهوم العلمانية يحمل دلالة قدحية، دلالة «الشبهة» في الفكر العربي المعاصر؟ نجد أجوبة

أولية على هذه الأسئلة في سياق تاريخ مفهوم العلمانية كما تم تبلوره في الفكر العربي المعاصر، فقد ألبت مواقف رشيد رضا من «الجامعة» وصاحبها جانباً من النخبة الدينية في مطلع القرن الذي ينصرم، وتم إنشاء وتوظيف قراءة معينة للتراث السياسي الإسلامي لمواجهة دعوة فرح أنطون، ولم يتوقف الأمر عند هذا فوجدنا لاحقاً أن نص الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» قد لقي مصيراً مماثلاً، بل إن الأمر بلغ درجة تقديمه للمحاكمة، إضافة إلى النصوص المضادة التي كتبت في الرد عليه، وهي نصوص تجلى فيها كثير من العنف الرمزي الذي ينتظر كل من يحاول صياغة الأسئلة المسكوت عنها في الفكر العربي المعاصر، وخاصة منها أسئلة المقدس في علاقته بالتاريخ.

لقد حاول علي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) في «الإسلام وأصول الحكم» ضمن شروط تاريخية جديدة الرد بطريقة غير مباشرة على أطروحات محمد عبده في جداله مع فرح أنطون، كما واجه الداعين إلى إحياء مؤسسة الخلافة بعد أن أعلن مصطفى كمال أتاتورك (١٩٣٨-١٨٨١) التخلي عنها(٩).

ولم يكن علي عبد الرازق في نص «الإسلام وأصول الحكم» يرفض الخلافة في ذاتها، بل إنه اتجه للاقرار الصريح -وهذا هو الأساس في نصه- بضرورة الاحتكام في مجال السياسة إلى «أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسية»(١٠)، وهنا بالذات يلتقي مع مقالات فرح حيث يعتمدان معاً في نصوصهما رؤية جديدة في النظر إلى الشأن السياسي، رغم أنهما لم ينتجا ما يؤسس هذه الرؤية تأسيساً نظرياً متماسكاً، باستثناء معطيات المناظرة المذكورة التي تضمنت اجتهادات فرح، وهي معطيات تشير وتلمح أكثر مما تبني

وتؤسس. ومعطيات نص التفكير في أصول الحكم في الإسلام، وهو نص لا يمكّن بقراءته المختزلة للتاريخ السياسي في الإسلام من اختراق حجب تاريخ معقد، تاريخ لم تُفْرَزْ ملامِحه الوقائعية والنصية بالصورة التي تمكّن من تشخيص ونقد مختلف مظاهره السياسية والعقائدية.

ورغم الجهود الجزئية التي تواصلت متناثرة في فضاء الفكر العربي المعاصر، فإن الثقافة العربية لم تنتج النظر السياسي المؤصل للاختيارات الليبرالية في الفكر وفي الممارسة، فقد تشكلت الدول العربية بمظهر الدولة الوطنية كما عرفها التاريخ الأوروبي الحديث، واقتضت رياح التأورب التي فرضتها مستلزمات المرحلة الاستعمارية إنشاء المؤسسات المماثلة للمؤسسات القائمة في المجتمعات الغربية، لكن منظومة القيم السياسية ظلت مقيدة بكثير من معطيات المرجعية التقليدية، وهي معطيات لا علاقة لها بالمظاهر المؤسسية الجديدة، فنتج عن ذلك ازدواجية في الواقع وفي الفكر(١١)، طغى فيها الجانب التقليدي المحافظ على كل الإرهاصات الفكرية المنفتحة على المرجعية الغربية، فضاعف هذا من غربة هذه الارهاصات الجديدة، وهو الأمر الذي قلّص من جذوتها وفاعليتها المرتقبة في إمكانية إنتاج مثاقفة مُخْصِبة وقادرة على تطوير مجال الفكر السياسي العربي.

لم تثمر مرافعة فرح أنطون ما يطور النظر إلى مجال السياسي في الفكر العربي المعاصر، ولم تتمكن المراجعة التاريخية لأصول الحكم في الإسلام لعلي عبد الرازق من مواجهة ثقل الموروث السياسي كما تبلور في هذه التجربة، ومعنى هذا أن معركة العلمانية ماتزال مفتوحة في الفضاء السياسي العربي، مثل ماهي مفتوحة بأشكال أخرى في مناطق أخرى من العالم بما فيها الغرب الأوروبي.

راهنية مناظرة فرح أنطون وانفتاحها على التفكير مجدداً في العلمانية

نستطيع القول دون مجازفة إن التوجه العام للاختيارات السياسية والفلسفية المتضمنة في الأثرين المذكورين كان محاصراً بجملة من العوائق النظرية، إضافة إلى العوائق التاريخية المتمثلة في الشروط المجتمعية التي واكبت ظهوره، وواكبت أيضاً الرد عليه، ثم السكوت عنه بحكم أنّ هذا التوجه يخترق سقف المرجعية الذاتية، ويتطلع لنقل تجارب ومعطيات لا علاقة لها بمكونات التاريخ الذاتي.

ولأن مجرى التاريخ العربي قد ولّد في الواقع معطيات سياسية مركبة ومتناقضة، فقد عملت الدولة الوطنية الناشئة في مختلف الأقطار العربية على إقامة هدنة عجيبة بينها وبين النظر السياسي التراثي، حيث عملت على المزاوجة بين إقامة المؤسسات العصرية في مستوى التنظيم السياسي والإداري والإقتصادي (التنظيمات)، وهو ما يندرج ضمن دائرة التدبير العقلاني للمصالح العمومية، والاحتماء في الوقت نفسه باللغة السياسية التقليدية، ضماناً لاستمرار هيمنتها، ودفاعاً عن استمرارية تاريخية تعلن حراستها للتقليد ودفاعها في الآن عينه عن متطلبات العصر.

ولأن الأفكار في التاريخ تتمتع باستقلالها النسبي عن مجريات الوقائع والأحداث في سريانها العادي، فقد تمكن الفكر السياسي العربي من بلورة مشاريع في النظر تتجاوز المرجعية السياسية التراثية، وتتجاوز أيضاً البنية المحافظة لدولة الحداثة والتقليد. وفي هذا السياق نعثر على جهود فكرية تروم إبراز أهمية وضرورة المثاقفة اللازمة

لتحديث الفكر والمجتمع العربي، فقد دافع عبد الله العروي وهشام جعيط ومحمد أركون وناصف نصار كل بطريقته الخاصة على ضرورة إعادة بناء النظر السياسي في الفكر العربي المعاصر، وشكلت جهودهم المركبة والمتكاملة محاولات في إضفاء راهنية على مرافعة فرح أنطون(١٢).

لا يتعلق الأمر باستعادتهم لمنطوق أو لمحتوى النص الفرحي في المناظرة الساعية لإبراز أهمية العلمانية في تجاوز عوائق التأخر السياسي العربي القائم، ذلك أننا نعتقد أن كيفيات معالجتهم للإشكالات السياسية في الكتابة العربية المعاصرة تختلف كثيرا عن زاوية المقاربة الفرحية، كما أن المسافة الزمانية الفاصلة بين نصوصهم ونص فرح، وقد تجاوزت الآن ثلاثة أرباع القرن قد شهدت من المتغيرات والمعطيات ما مكن هؤلاء من بلورة مشاريع في النظر السياسي قادرة على تجاوز المبادرة التي أطلق فرح أنطون.

فقد كانت إشكالية العروي تروم التفكير في الاخفاق السياسي العربي من زاوية أكثر شمولاً، ولهذا جاء دفاعه عن الحداثة والفكر التاريخي عبارة عن محاولة للبرهنة على أهمية الاستناد إلى التاريخ في فهم التاريخ، إضافة إلى تسليمه بأهمية الإنجاز الثقافي الغربي، حيث لم يكن يتحرج في الدفاع المستميت والمتواصل على لزوم التعلم من دروس الحضارة الغربية، لأنها تمتلك اليوم زمام المبادرة التاريخية وعلى أكثر من صعيد(١٣). وفي هذه النقطة بالذات يتحدث العروي لغة فرح، وهو يمنح لغة هذا الأخير الراهنية التي نتحدث عنها، ويتجاوزها في الآن نفسه، حيث أسس ويؤسس في فضاء الفكر العربي المعاصر رؤية نقدية تَسْنِدُ دعوة فرح أنطون بالاعتماد على معطيات جديدة. ونحن نعثر في قراءته الأخيرة

لتوفيقية محمد عبده في كتابه «مفهوم العقل» ما يتمم أيضاً جوانب من المناظرة التي لا تكون فقط بين الأحياء وهم يواجهون نصوص بعضهم، بل إنها تتواصل بين نصوص الأموات والأحياء، حيث يشكل نقد العروي لتوفيقية محمد عبده(١٤) وجهاً آخر من أوجه الجدل المتواصل في الفكر العربي المعاصر بين الاختيار الرديكالي المتشبع بمقدمات الحداثة الغربية، والتيار السلفي الذي يتخذ صوراً مختلفة لكنها لاتتجاوز مجتمعة مهما تنوعت فصائلها وآراؤها سقف الدفاع عن الاستمرارية التاريخية الحافظة لنقاء ذاتي متخيل، وذلك رغم كل مظاهر التحول العنيفة التي فجرت البنيات والمؤسسات والذهنيات داخل المجتمع العربي ومنذ ما يزيد على قرن من الزمان.

يمكن أن نتوقف أيضاً قصد المزيد من التمثيل أمام جرأة هشام جعيط في دعوته الصريحة والمباشرة إلى العلمنة، وهي الدعوة المشحونة بتناقضات فكرية تتجه لإنجاز مشروع في التأصيل النظري والتاريخي للمجال السياسي في الفكر العربي بل للمجال الحضاري العربي الإسلامي برمته(١٥). كما يمكن أن نشير إلى اجتهادات ناصف نصار الفلسفية الرامية إلى بناء خطاب مستوعب لأسئلة التراث السياسي الإسلامي وإشكالات الحداثة السياسية وبروح نقدية(١٦). إلا أن الجهد الأبرز في هذا المجال هو المحاولة الفلسفية الجذرية التي ما فتئت تتطور وتغتني في مشروع نقد العقل الإسلامي الذي تكشف عنها كتابات محمد أركون(١٧).

إننا نعتبر أن تعبير محمد أركون عن الانقطاع الحاصل في الفكر السياسي العربي، أثناء حديثه عن غياب أي متابعة لجهود علي عبد الرازق في تشخيص وتشريح علاقة الإسلام بأصول الحكم، يدل على وعيه الحاد بضرورة التفكير مجدداً في العلمانية والمشروع

السياسي الليبرالي في الفكر العربي المعاصر، وذلك بالعودة إلى قراءة تاريخ الفكر السياسي الإسلامي قراءة نقدية(١٨).

وضمن هذا الأفق يمنح أركون لجهود كل من فرح أنطون وعلي عبد الرازق إمكانية لتطوير ما دشنا القول فيه. وقد تضمنت اجتهاداته في هذا الباب مساهمات هامة، عملت على إعادة تركيب مفهوم العلمانية حسب متطلبات الظرفية الراهنة، سواء في مستوى الفكر العربي أو في مستوى المشروع السياسي الحداثي الغربي.

لم يتبن محمد أركون المنزع التغريبي الوضعي الذي أطر رؤية فرح أنطون، ولم يتبن تاريخانية عبد الله العروي التي رافعت عن حتمية المثاقفة حتى عندما تقرن بالتبعية في المجال الفكري رغم أنها تعد جزءاً من مسلماته الضمنية. كما أنه لم يكتف ببناء التصورات السياسية النقدية كما فعل ناصف نصار في مصنفه الأخير «منطق السلطة»(١٩) ولو أنه لايمكن أن يرفض في نظرنا نتائجها، بل إنه اختار طريق النقد الفلسفي الجذري متوقفا بصورة رئيسية عند مفهوم العلمانية بالذات، محاولاً تشريح المرجعية الأنوارية للمفهوم، ومحاولاً إبراز محدوديتها التاريخية، حيث لم يتمكن الغرب الحداثي في نظره رغم كل ثوراته في السياسة والمعرفة والتاريخ من استبعاد حضور المقدس في التاريخ ملوناً بألوان مختلفة، ومعنى هذا بناء على تحليلات محمد أركون أنه يمكننا إعادة تأسيس مفهوم العلمانية في ضوء المتغيرات المذكورة، مع لزوم الاستفادة من مكاسب البحث الأنتربولوجي في موضوع المقدس، وسوسيولوجيا الدين، وغير ذلك من الظواهر المتواصلة في التاريخ الكوني، لنتمكن من بناء مشروع في النظر السياسي العلماني المطابق لمتغيرات ومعطيات تتجاوز المعطيات التي ساهمت في صياغة المفهوم في صورته

الأنوارية في القرن الثامن عشر(٢٠)، وهي الصورة التي اعتمدتها مقالة فرح أنطون.

وقد دعا في سياق حفره الفلسفي في مفهوم العلمانية، إلى بناء ما أطلق عليه اللامفكر فيه في العلمانية، أي القضايا التي سكت عنها التصور الأنواري في موضوع العلمانية وبصورة لا واعية(٢١)، وهو الأمر الذي تترتب عنه بالضرورة إمكانية إنجاز بعض التعديلات في مفهوم العلمانية لمصحلة إعادة بناء المفهوم، بالصورة التي تجعله مطابقاً لمتطلبات التغير الجارية، سواء في مستوى الفلسفة السياسية أو في مستوى المعطيات السياسية الفعلية والواقعية الحادثة في التاريخ.

بأي معنى تشكل هذه المساهمات في النظر إلى العلمانية عملاً يتجه لتحيين أطروحة فرح أنطون ويمنحها راهنية متجددة؟

إننا لا نعتقد أن الدفاع عن قوة وراهنية مرافعة فرح أنطون عن العلمانية تكون في استعادتها كما هي، أو باستعمال حججها ومنطقها في البرهنة والاثبات، فسياق إنتاج نصوصه لم يعد وارداً في الصيغة التي استوعبها في نصوص كل من «الجامعة» و«المنار»، ومعارك «الجامعة الإسلامية» والجامع الدنيوي والقومي كما تشكلا في نهاية القرن الماضي. ومن هنا فإن راهنيتها المطلوبة تتمثل في أهمية مواصلة التفكير في المفهوم على ضوء المستجدات التاريخية، وانطلاقا من مكاسب الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، ونتائج مباحث العلوم الإنسانية في الدين وفي المقدس، في التاريخ وفي المجتمع، وكذا على ضوء واقع الصراع السائد في المجتمعات العربية الإسلامية اليوم، الصراع الأيديولوجي والصراع السياسي بمختلف أشكاله ومظاهره.

بهذا المعنى يحضر فرح أنطون في نصوص محمد أركون وهشام جعيط وناصف نصار وعبد الله العروي، على سبيل المثال لا الحصر، رغم أن أعمال البعض منهم قد تتضمن انتقادات صريحة لنصوص فرح، فالعبرة هنا بالأفق النظري الجامع، والأفق المستوعب والنافي بطريقة جديدة لمسار في النظر ينبغي العناية به وتطوير أشكال مقاربته، من أجل إنجاح مطلب فصل السلطة السياسية عن سلطة المقدس، ليتمكن البشر من تدبير علاقاتهم السياسية بوسائل التدبير البشري الدنيوية والتاريخية، وهو أمر يمكن أن يحصل هنا وهناك، في الماضي وفي الحاضر، بغض النظر عن نوعية العقائد الدينية.

تمنح المساهمات النقدية الجديدة التي تروم إعادة بناء مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي راهنية لنصوص فرح أنطون، وهي تنجز فعلاً عناصر مساعدة على إعادة بناء محتوى المفهوم في صيغته الكونية، وخارج دائرة الثنائيات التقليدية التي تميز بين الشرق والغرب، بين الإسلام والنصرانية، وبين المقدس والدنيوي. لكن الإطار الزمني الذي تبلورت فيه هذه المساهمات يشهد عودة مندفعة نحو استعادة واسترجاع الموروث الديني في صيغه التقليدية المختلفة تماماً عن توفيقية سلفية التأسيس، سلفية الأفغاني ومحمد عبده. فقد انتعشت الحركات الإسلامية وحركات الإسلام السياسي بشكل قوي وعنيف في العقدين الأخيرين، وذلك بالصورة التي جعلت المساهمات النقدية التي ذكرنا غريبة فعلاً وسط شعارات الدفاع عن الخصوصية والأصالة ودعوات التشبث بمقومات الذات والمحافظة على نقائها، بل والدفاع عن «الحاكمية الإسلامية» وكونية الإسلام.

ويكشف مفهوم الحاكمية كما جاء في كتابات المودودي عن عمق التراجع الحاصل في المنظور الإسلامي للسلطة، حيث يعاد

تأسيس هذا المنظور انطلاقاً من رفض مطلق للغرب ولقيم التراث الغربي في مختلف الصور والأشكال التي اتخذت عبر التاريخ(٢٢)، مقابل العودة إلى نصية تفرط في مختلف مكاسب المنزع التوفيقي الذي حسمت فيه اختيارات محمد عبده بدفاعها عن إمكانية إنجاز عملية تصالح بين معطيات الحضارة الغربية ومبادىء الإسلام، وذلك في الدعاوى والفتاوى التي أصدر حيث لا تناقض بين العلم والدين، بين السياسة والدين، إلى غير ذلك من التسويات التي أقام محمد عبده وسهل بواسطتها كثيرا من العمليات المتصلة بشكل من أشكال تمثل تجارب الآخرين لأهميتها ووظيفتها بل ونجاعتها التاريخية.

لا يمكن أن نغض الطرف هنا إذن عن مفارقة عجيبة، تتعلق بموقف محمد عبده من دعوة فرح، وموقف حركات الإسلام السياسي من الجهود النقدية الجديدة في موضوع العلمانية، فقد كانت اعتراضات محمد عبده أكثر تسامحاً، وتضمنت جهداً نظرياً في البحث عن المبررات التي تميز تاريخ الإسلام عن تاريخ النصرانية، سواء في مستوى العقائد أو في مستوى التشريعات، كما أن الشيخ انطلق من مقدمات كبرى تسلم بإمكانيات التوفيق بين الإسلام ومتغيرات العصر، وذلك في إطار دفاعه عن خصوصيات التاريخ الإسلامي والعقيدة الإسلامية عند مقارنتهما بالتاريخ الأوروبي والديانة المسيحية، لدرجة أنه اعتبر في النهاية أن الإسلام دين المدنية، وأن التأخر بل الانحطاط الحاصل في واقع الأمة هو تأخر المسلمين ولا علاقة له بالإسلام المعياري.

هل نستطيع القول بناء على معطيات التحليل السابقة أننا نراوح الخطى في المكان نفسه، دون أن نتمكن من تكسير إيقاع التَّكرار الذي يعد سمة طاغية على صراعاتنا الأيديولوجية والسياسية؟

إذا سلمنا بأن الأمر كذلك، فلماذا لم يتمكن الفكر السياسي العربي المعاصر من بناء التصورات الجديدة، التي تتيح لنا إمكانية تخطي عتبات المد والجزر التي ما فتئت تشكل ثابتاً من توابث نظرنا السياسي؟

تفتح هذه الأسئلة أمامنا إمكانية إضفاء راهنية جديدة على مشروع فرح أنطون الشامل في تحديث المجال السياسي العربي، بل تحديث الواقع العربي في مختلف أبعاده، خاصة وأننا نعرف أن مشروع منبر «الجامعة» كان يروم إنجاز إطار فكري للنهوض العربي، حيث كانت مناظرتها ومقالاتها وترجماتها تتجه لبناء معطيات تتجاوز مجرد التفكير في إشكالية العلمانية. فقد حاول فرح التفكير في إشكالية النهضة العربية بالاعتماد على مرجعية محددة، واستناداً إلى رؤية للتاريخ تدعمها معطيات تتعلق بالشروط التاريخية والسياسية التي كانت ترتبط بأسئلته وأسئلة اللحظة الزمنية التي كان يفكر في إطارها متوخياً الإصلاح ومستهدفاً النهوض العربي.

إلا أن مشروع «الجامعة» لم يُنْجَز، وذلك رغم كل المكاسب التي تحققت في فضاء الفكر السياسي العربي، وأصبح المشروع في النهاية جزءاً من تاريخنا السياسي المعاصر، بل جزءاً من ذاتنا المتحولة في الزمان، وأكبر دليل على ما نقول هو تنامي حركات الإسلام السياسي التي تفكر وتعمل بطريقة تختلط فيها كما قلنا سابقاً ردود الفعل النفسية بالمواقف السياسية بالرؤية الدينية الإيمانية النصية والمغلقة، وكل العناصر التي ذكرنا تقلص من إمكانية إنشاء حوار يطور النظر، ويغني وجهات نظر الأطراف المتحاورة، على شاكلة ما جرى في المناظرة السياسية -مناظرة فرح أنطون مع الشيخ محمد عبده- التي دشنت باب التفكير في العلمانية في الكتابة العربية المعاصرة وهي موضوع هذه الورقة.

لقد حققت المقاربات الفلسفية لمفهوم العلمانية كما بلورتها مساهمات من أشرنا إلى نماذج من أعمالهم، عبد الله العروي ومحمد أركون وناصف نصار وهشام جعيط(٢٣)، طفرة كيفية في إعادة بناء العلمانية في الخطاب السياسي العربي، فقد تخلصت طريقتهم من الطابع التحليلي الذي يستعرض ملامح ومزايا الوصفة العلاجية، لنمط في الممارسة السياسية مختل ومشلول، واتجه نظرهم لإنجاز ما نعتبره دون مبالغة مساهمة كونية في النظر إلى مشروع العلمانية التاريخي والمستقبلي، حيث تتحول في نصوصهم علمانية القرن الثامن عشر المدعومة بوضعية القرن التاسع عشر لحظة من لحظات تشكل وإعادة تشكل مفهوم العلمانية في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة باستحضار المحلي والخصوصي في سياق تطوير الكوني والعام. ولا يستطيع الذين يختلفون معهم أن يتهموهم بالتغريب، أو الاستناد إلى مرجعية جاهزة مرتبطة بسياق تاريخي آخر، فقد كان محمد أركون على سبيل التمثيل يشدد في تحليلاته المقارنة على نقد بعض الظواهر والمعطيات التي تتعلق بالتاريخ الغربي المعاصر في علاقتها بالإشكاليات التي يطرحها سؤال العلمانية في الفلسفة السياسية اليوم، وكان يسلم في الوقت نفسه بأهمية المتغيرات المحلية في بناء رؤية قادرة على محاورة متطلبات الواقع (٢٤)، واتجه ناصف نصار في كثير من أبحاثه إلى التفكير في أسئلة السياسي في الفكر العربي انطلاقا من مراجعة نقدية لأصول النظر السياسي الإسلامي، وأصول الفلسفة السياسية الحديثة، مبرزاً أن بناء النظر السياسي العربي المطابق للراهن وللحاضر لن يتم دون تصفية حساباتنا النظرية مع معطيات المرجعيتن (٢٥)، وهو لا يتردد في الكثير من أبحاثه من إنجاز المقاربات ذات الطابع المقارن، حيث

ترتبط وتترابط في نظره الرؤى والفلسفات رغم تباعد الأمكنة والأزمنة(٢٦).

تبرز الإشارات السابقة أننا لسنا أمام تصورات تكتفي باستعادة معطيات نظرية جاهزة، ففي المجهودات المذكورة نتبين كثيراً من علامات الجهد التركيبي النقدي والتاريخي الدال على تجاوزنا لمقاربة فرح أنطون، خاصة وأن السياق العام لتبلور النص الفرجي، والهاجس التعليمي والإعلامي المباشر الذي حدد خلفية إنتاجه لم يعد وارداً، فقد أنتج فرح أنطون نصوصه قبل ما يقرب من مئة سنة، ولم تكن النخب السياسية والثقافية في وقته تمتلك نفسه الوزن ولا نفس المساحة التي تحتلها اليوم النخب المدبرة للشأن العام في العالم العربي.

ومع ذلك فإن الانقطاع الزمني الفاصل بين خطاب فرح وخطابات المتأخرين يكشف عن غياب التراكم الضروري لترسيخ النظر السياسي العلماني ثم تأصيله بالعودة إليه، واستعادته بإعادة إنتاجه مجدداً في ضوء الأسئلة الجديدة التي يطرحها الواقع.

إعادة بناء مجال السياسي في الفكر العربي . . . مشروع نظري نقدي مركب

نستطيع القول هنا إن غياب محور التفكير في مجال السياسي ككل هو العنصر المفتقد في مقاربة فرح أنطون، فقد تشكلت أبعاد المناظرة التي بلور من خلالها مواقفه في جملة من الإثباتات والردود على هامش أسئلة أخرى، موصولةٍ بموضوع السياسة والسياسي فعلاً دون أن تكون مركزاً له، أو بؤرة ناظمة لأبعاده، فتم استحضار بعض عناصره في سياق التحليل أو على سبيل التمثيل، ولم يتم

تناوله كأفق مستقل، ناظم لسؤال العلمانية والأسئلة الأخرى المرتبطة به، كما بلورتها جهود فلاسفة النهضة وفلاسفة الأنوار من ماكيافيل إلى روسو، مروراً بهوبس وسبينوزا ولوك ومنتسكيو وغيرهم، فقد بلورت الفلسفة السياسية الحديثة خلال ثلاثة قرون (١٨-١٧-١٦) أصول السياسة الليبرالية، وشكل مفهوم العلمانية الذي تأسس في سياق معارك نظرية متتابعة، ومعارك تاريخية سياسية، واحداً من أصول السياسة الليبرالية، بدأه ماكيافيل بدفاعه أولاً عن تأسيس حقل السياسة خارج دائرة الأخلاق والدين واليوتوبيا، ثم بإبرازه لعجز دولة البابا في روما عن تأسيس الوحدة الإيطالية، وقد كانت أملا تصبو إليه الدويلات الإيطالية الخمس في عصره، وكذا في حديثه عن إخفاق مشروع حاكم فلورنسا سافونارولا وكان معاصراً له.

كما تأسس المفهوم بفضل جهود فلسفة هوبز السياسية التي كانت تروم بصياغتها للملامح الأولى لدولة التعاقد، نقد نظرية الحق الإلهي للملوك والتفويض الإلهي للسلطة، وهكذا تلاحقت الجهود الفلسفية لسبينوزا وجون لوك وروسو لتشكل في النهاية رؤية فلسفية مؤطرة لمفهوم العلمانية بجانب جملة من المفاهيم السياسية الأخرى التي لا يمكن استيعاب مختلف أبعادها إلا في إطار رؤية فلسفية متماسكة، رؤية مسنودة بتاريخ من التحولات المجتمعية العامة، حيث كانت الفلسفة السياسية تتفاعل مُوَلِّدة تأثيرات متعددة، وحيث كانت النصوص الفلسفية السياسية تشتبك مع الواقع في جدل لايمكن الاكتفاء في النظر إليه بمعيار السببية بحكم طابعه الميكانيكي الخالص(٢٧).

إن المعركة النظرية التي يمكن أن تتيح لنا بناء على ما سبق، الدفاع عن راهنية خطاب فرح أنطون تتمثل في العناية مجدداً بسؤال

السياسي في الفكر العربي المعاصر، فنحن نعتقد أن إخفاقنا في بناء الدولة الوطنية العلمانية في الوطن العربي، واخفاقنا في بناء الدولة القومية، والمشروع السياسي الديمقراطي، يعود إلى جملة من العوامل من أبرزها التقصير النظري الكبير الذي ما فتىء يشكل الملمح البارز في فكرنا السياسي.

إن مطلب فك الارتباط بين السياسي وما عداه، والتدقيق في طبيعة هذا المجال باعتباره مجالاً معرفياً مستقلاً، يعد من المطالب الأساسية في الفكر السياسي العربي المعاصر، وتزداد أهميته اليوم وسط ارتفاع أصوات المنادين بدولة الشريعة الإسلامية.

وقد لانكون مجازفين إذا ما اعتبرنا أن استمرار الحنين المتواصل إلى النموذج السياسي الإسلامي للسلطة، رغم عدم وضوحه كنموذج تاريخي، يعود إلى عدم إنجاز مهمة التفكير في أسئلة السياسي في الفكر الحديث، بصورة عميقة وجذرية(٢٨)، بما يتيح لنا إعادة إنتاج المجال السياسي في ضوء أسئلة واقعنا، ومقتضيات النظر السياسي الحديثة والمعاصرة، وهي مقتضيات تهمنا من حيث أنها نتاج لتجربة إنسانية، بيننا وبينها صلات من الوصل والتقارب لايمكن إنكارها أبداً، إلا عندما نستطيع التنكر لتاريخنا خلال المائتي سنة التي تنصرم الآن، ونحن على أبواب نهاية هذا القرن.

صحيح أن الفكر السياسي العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين بذل جهوداً كبرى في تحقيق وتحليل كثير من نصوص التراث السياسي الإسلامي للمساهمة في توضيح صورة النموذج التاريخي الملتبس، وصحيح أيضاً أن ترجمات متعددة أنجزت في باب التعرف على التراث السياسي الإنساني العصري، إلا أن هذه

الجهود لا تتناسب مع حجم المهام والأسئلة والإشكالات التي ماتزال مطروحة علينا ومطروحة أمامنا في الواقع العربي فكراً وممارسة.

لم يتمكن خطاب النهضة العربية الإصلاحي إذن من صياغة أسئلة التنظير السياسي، فقد كان مشدوداً إلى برامج الإصلاح، إلى شعاراته ودعاويه، ذات الصبغة السجالية الأيديولوجية والمستعجلة، بحكم ارتباطها بحركات فاعلة في مجال الصراع التاريخي. فظل الفكر يلهث وراء مستجدات الخطاب السياسي، دون أن يتمكن من بناء مشروع في النظر السياسي، المفكك لنظامه في النظر، والمعبر في الوقت نفسه عن عمق وعيه بإشكالات السياسة، كما يمارسها الفاعلون ويتمثلها المنظرون للسلطة وللاصلاح السياسي في حاضره.

وستظل هذه المسألة، مسألة التنظير السياسي النقدي الهادف إلى القطع مع اللغة السياسية العتيقة ضمن أولويات جدول أعمالنا في الفكر السياسي العربي المعاصر، طال الزمان أم قصر. ذلك أنه لايمكن القفز على أسئلة النظر السياسي بالاكتفاء بالعمل السياسي الصرف، فالعفوية السياسية تعني التبعية العمياء، والتبعية العمياء لا تنتج النظر الكاشف عن معالم الطريق، طريق إعادة بناء المشروع السياسي المطابق للتاريخ، والدولة الوطنية المعبرة عن الإرادات الجماعية، .والتصورات الجماعية المستقاة من ينابيع الواقع، وممكنات التاريخ.

إنني أريد أن ألح هنا على مسألة إعادة كتابة التاريخ السياسي العربي، تاريخ الوقائع وتاريخ النظر، فلم يعد التاريخ المتداول يفي بالغرض، بل إنه مارس ويمارس عمليات تضليل تجعلنا أبعد ما

نكون عن معرفة صيرورة ذاتنا التاريخية، والذين لا يملكون تصوراً عن صيرورتهم في الزمان لا يستطيعون التفكير في مصيرهم السياسي، الكتابة التاريخية هنا تشكل مناسبة للتفكير في المستقبل([29]).

لم نقرأ أيضاً تراثنا السياسي وقد شكل عبر تاريخنا الأداة الفكرية اللاحمة لكل ما جرى خلال هذا التاريخ. وكثير من الذين يتحدثون عن الإسلام السياسي اليوم ويلوحون بشعار «دولة الشريعة» لا يعرفون الكيفيات التي اتخذ النص السياسي في التراث، كما لايعرفون أنماط الجهود الاجتهادية التي سعت لإيجاد روابط فعلية بين الطوباوي والتاريخي داخل صيرورة الزمان، ولعللهم لايدركون جيداً تمفصلات الديني بالسياسي في التراث(٣٠)، والذين يخاصمون الفكر الوافد، وينتقدون المرجعية الغربية قد لا يكونوا على بينة من أشكال المثاقفة العسيرة التي حصلت في تاريخ الكتابة السياسية الإسلامية بمختلف أنماطها، حيث لا نعثر على النقاء الفكري المفترض والمتوهم، عندما تتاح لنا فرصة معاينة المنتوج التراثي في المجال السياسي في تاريخنا.

قد تتيح لنا القراءة النقدية لتراثنا السياسي إدراك درجة التشابه الكبيرة بين نصوص السياسة المتبلورة في الفكر السياسي الإسلامي ونصوص السياسة كما تبلورت في العصور الوسطى المسيحية، وقد تسمح لنا هذه المقارنات بالتخلص من عقدة الدفاع عن الخصوصية الإسلامية والنقاء التاريخي وتمجيد الذات، وهي العناصر التي حددت خلفية موقف محمد عبده من خطاب فرح أنطون في المناظرة، وتحدد اليوم مواقف التيارات الإ لامية من جهود التجديد النقدية الحداثية.

ولن نتمكن من بناء السياسي في الفكر العربي المعاصر إلا بالاستعانة أيضاً بتجارب الآخرين، فالتناقضات التي نعيشها في الواقع في ظل الظروف الجديدة التي تؤطر تاريخنا المعاصر، تحتم علينا محاورة الآخرين، والتعلم من تجاربهم، فالتجارب السياسية الإنسانية مهما تنوعت واختلفت، تظل مشدودة إلى قواسم مشتركة جامعة، وقراءة نقدية وتاريخية لكيفيات تشكل فضاء السياسي في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، في علاقاته المعقدة والمتداخلة مع صيرورة الدولة الفعلية، وتطور المجتمع والفكر والتاريخ، تمكننا من بناء ما يسعف بترتيب فضاء نظري سياسي جديد، فضاء يجعلنا نفتح على ذاتنا بانفتاحنا على الآخرين، حيث لا يصبح دفاعنا عن استقلال السياسي مجرد نسخ لتجارب حصلت قبلنا، بل فعلاً من أفعال الإبداع الذاتية ، اقتضته وتقتضيه درجات الاختلاط الحاصلة اليوم في نظرنا السياسي(31)، ونستطيع انطلاقاً من ذلك صياغة أسئلتنا السياسية، وإنجاز توافقات تاريخية حولها ، بما يمكننا من التدبير العقلاني النسبي والتاريخي للظواهر السياسية، موضوع الحوار والجدل.

الهوامش

١ - فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون رقم (٢) المؤلفات الفلسفية قدم لها د. أدونيس الفكرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٢ - راجع قراءتنا لأعمال الطهطاوي وخير الدين التونسي ضمن كتابنا : **التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٨٧ صفحات ٧- ٥٠ .

٣ - راجع على سبيل المثال كتاب هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، دار النهار بيروت ط II. ٧٨ ص ٩٥ - ١١٠ .

٤ - راجع دراستنا : مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، الحدود الآفاق، ضمن هذا الكتاب.

٥ - حصر فرح أنطون مبررات الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية في القضايا الآتية :

- اطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية.
- الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة، مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم.
- ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا.
- ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها، مادامت جامعة بين السلطتين المدنية والدينية.

- استحالة الوحدة الدينية. راجع ابن رشد وفلسفته ص ١٤٤-١٥٠.

٦ - د. فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، كتاب قضايا فكرية، الكتاب الثامن أكتوبر ١٩٨٩ سلسلة كتب يشرف عليها الأستاذ محمود أمين العالم ص ٢٧٢-٢٩٤.

٧ - راجع د. حسن حنفي ود. محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٠ ص ٣٨.

٨ - راجع ابن رشد وفلسفته ص ١٤٤ (مرجع سبق ذكره).

٩ - راجع قراءتنا لنص الإسلام وأصول الحكم في كتاب : التأويل والمفارقة ص ٨٧- ٨٩.

١٠ - يقول علي عبد الرازق : ص ٨٩ «فالخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين»، الإسلام وأصول الحكم ص ١٨٢ .

١١ - راجع تأملات هامة لفهمي جدعان في كتابه الطريق إلى المستقبل المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٩٦ ص (٢٠٩-٣٤٢).

١٢ - راجع مقالتنا : من سؤال العلمانية إلى أسئلة الحداثة السياسية ضمن هذا الكتاب :

١٣ - راجع بحث : درس العروي، حول المشروع الايديولوجي التاريخاني، ضمن كتابنا درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي دار الفارابي بيروت ٢٠٠٠ .

١٤ - خصص العروي في كتاب الأخير مفهوم العقل، مقالة في المفارقة دراسة هامة عن محمد عبده، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٦ صفحات ٢٣- ١٦٦ .

١٥ - راجع كتابي هشام جعيط :

- La Personnalité et Le devenir arabo - Islamiques. ED : Seuil 1974.
- L'EUROPE et l'Islam. Collection Esprit/Seuil 1978.

١٦ - راجع كتابه الأخير منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر دار أمواج ١٩٩٥.

١٧ - حول المشروع النقدي لمحمد أركون يمكن الرجوع إلى مقالتنا محمد أركون والنقد الجذري للتراث في : العرب والحداثة السياسية ص ٩١-٩٦ (مرجع سبق ذكره).

١٨ - راجع كتابه الهام :

Pour une critique de la raison islamique ED: Maisonneuve et larose Paris 1984, page159.

١٩ - راجع منطق السلطة الفصل السابع صفحات ١٤٣-, ١٨٤

٢٠- راجع :

Positivisme et tradition dans une perspective islamique le Ké malisme. Page 90 .

٢١ - المرجع السابق ص ٩٣-٩٤.

٢٢ - راجع كتاب المودودي : نحن والحضارة الغربية دار الفكر، بيروت (بدوية تاريخ ص ٢٢).

٢٣ - يمكن أن نضيف إلى الأسماء السابقة جهود محمود أمين العالم وأبحاث سمير أمين وبرهان غليون وعزيز العظمة ففي كثير من دراسات هؤلاء نتبين جرأة في الموقف وقوة في المعالجة والتحليل مع حسن تاريخي ونقدي.

ويمكن الوقوف على اشارات أكثر وضوحاً حول أعمالهم في هذا المجال في مقالتنا : العلمانية ضرورة تاريخية في كتاب العرب والحداثة السياسية.

كما يمكن مراجعة كتاب الدكتور عزيز الفظمة : العلمانية من منظور مختلف، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٢.

وكذلك كتاب عياض بن عاشور، الضمير والتشريع العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٨.

٢٤ - راجع تقديمنا لتصورات وآراء محمد أركون في عرضنا لكتابه «نقد العقل الإسلامي»، وقد نشر في مجلة الفكر العربي المعاصر ص ١١٩ عدد ٣٧ سنة ٨٦.

٢٥ - راجع المقالة الممتازة لناصف نصار وهي بعنوان : «مهمات أمام العقل السياسي العربي» المنشورة في مجلة الفكر العربي المعاصر ص : ٣٨، ع : ١٤-١٥، ١٩٨١.

٢٦ - منها راجع كتاب ناصف نصار الأخير «منطق السلطة» لمعاينة كيفيات تحليله لمنطق السلطة في الفكر السياسي والفلسفة السياسية.

٢٧ - حول أصول الليبرالية يمكن مراجعة
Nouvelle Histoire des idées politiques, Collectif sous la direction de Pascal ory, page 17-25.

فيما يتعلق بدور أعلام الفلسفة السياسية الحديثة في تأسيس المشروع السياسي الليبرالي يمكن العودة إلى :
Manant (P), Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau: Paris, Payot 1977.

٢٨ - اجتهد الجابري في الجزء الثالث من نقد العقل في تقديم صورة عن العقل السياسي العربي، وتقدم أعمال رضوان السيد سواء المتعلقة بتحقيقه لبعض نصوص التراث السياسي أو الاجتهادات التي تبلورها المقدمات التي يعد للنصوص المحققة إضاءات مفيدة للاحاطة بقارة السياسية في الإسلام، وقد أنجزنا مؤخراً بحثاً بعنوان : في تشريح أصول الاستبداد في الإسلام اعتنينا فيه بقراءة الآداب السلطانية وقد صدر عن دار الطليعة سنة ١٩٩٩.

٢٩ - راجع المبحث الهام لمحمد أركون إضاءة الماضي لفهم الحاضر وبناء المستقبل، ضمن كتاب : قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة بيروت ١٩٩٨.

٣٠ - راجع الفصل الأول من الباب الثالث وعنوانه :

الدين في الدولة السلطانية : التأسيس التحالف، التوظيف ضمن كتابنا : في تشريح أصول الاستبداد دار الطليعة بيروت ١٩٩٩.

٣١ - راجع بحث فهمي جدعان الإسلام في العاصفة، ضمن كتاب الطريق إلى المستقبل ص ٢٥٣.

الفهرس

علاقات السياسي بالديني في الآداب السلطانية

إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي

التفكير في العلمانية

إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي

لقد انخرط العالم العربي منذ مايزيد على قرن من الزمان، في مسلسل التحديث في مستوياته المختلفة، وظل طيلة عقود القرن الذي ينصرم، يحاول بناء ما يُكْسبُه شرعية الفاعل المنفعل، والمنفعل الفاعل فيما انخرط في إنجازه كرهاً وقسراً، وبفعل متطلبات التاريخ، التي تتجاوز القسر والإكراه، حيث يساهم الوعي التاريخي في مراكمة المعطيات، ودمج الثقافات، وتوحيد الأزمنة، وبناء المرجعيات والأصول الجديدة. وقد آن الأوان بعد كل المعارك الخاسرة في مستوى الذهنيات والوجدانيات، وفي مستوى الواقع، أن نُحوِّل تجاربنا رغم عنفها المادي والرمزي، إلى تجارب قادرة على إعادة تركيب كل عناصر القوة المطلوبة، من أجل بناء مجالنا السياسي، وإعادة بناء نظرنا داخله، بالصورة التي تجعلنا ننشىء تصورات جديدة لكيفيات استمرار تقاطع المقدس بالتاريخ، تصورات قادرة على استيعاب أسئلة اللحظة التاريخية الراهنة بمختلف أبعادها. وفي هذا المستوى بالذات من التفكير نستحضر مبدأ العقلانية، كما نستحضر تجارب التاريخ، فتنشأ أسئلة جديدة، وتلوح في أفق المفهوم دلالات جديدة، نكون معنيين بالتقاطها واستيعابها، لنطور المفهوم في ضوئها... وبهذه الطريقة نتخلص من وثن المفهوم، والمفهوم الوثن لنركِّب ونبني المفهوم السياسي التاريخي، المفهوم المنفتح على الماضي وأسئلة الحاضر... وهنا بالذات نكون قد بدأنا نتكلم لغة ي[illegible] الجميع، لغة السياسة في التاريخ.

Cubisme - Picasso - 1910 - Portrait

التكعيبي - متحف بوشكين - موسكو

ISBN 9981-25-197-6

